STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH A. M. TVRKI

L

W. M. WATT. — *Suffering in Sunnite Islam*..... 5

J. LASSNER. — *Provincial administration under the early 'Abbāsids: the ruling family and the* Amṣār *of Iraq*... 21

A. M. TURKI. — *La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les* Fiṣal *d'Ibn Ḥazm*..... 37

A. MORABIA. — *Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora* (suite et fin)..... 77

B. LEWIS. — *Ottoman land tenure and taxation in Syria*.. 109

P. NWYIA. — *Massignon ou une certaine vision de la langue arabe*..... 125

R. C. JENNINGS. — *Limitations of the judicial powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri*..... 151

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS

MCMLXXIX

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH A. M. TVRKI

L

W. M. WATT. — *Suffering in Sunnite Islam*..... 5

J. LASSNER. — *Provincial administration under the early 'Abbāsids: the ruling family and the* Amṣār *of Iraq*... 21

A. M. TURKI. — *La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les* Fiṣal *d'Ibn Ḥazm*..... 37

A. MORABIA. — *Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora* (suite et fin)..... 77

B. LEWIS. — *Ottoman land tenure and taxation in Syria*.. 109

P. NWYIA. — *Massignon ou une certaine vision de la langue arabe*..... 125

R. C. JENNINGS. — *Limitations of the judicial powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri*..... 151

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS

MCMLXXIX

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1979

Printed in France

SUFFERING IN SUNNITE ISLAM

It has been noted by various writers that Islam, in contrast to Judaism and Christianity, has paid little attention to the problem of theodicy, understood as the problem of showing how the suffering of good men is to be reconciled with the love of God for men. One important strand of Old Testament thought is that God sends suffering as a punishment for sin, and this may be either the sin of the individual or of his society, or even of his ancestors. 'The fathers have eaten sour grapes, and the children's teeth are set on edge.' The sufferings leading up to the Exile were seen by the prophets as due to the nation's worship of false gods in previous generations and to some extent still continuing. Job's friends insist that his sufferings must be the result of some sin which may have escaped his notice, and urge him to examine himself for this sin and to confess it. The conclusion of the book is that God's purposes in allowing suffering are inscrutable, but that he is none the less worthy of worship and service. Incidentally, it is noteworthy that this teaching about God's inscrutability, which is not unlike some aspects of Qur'ānic teaching with its nomadic Arab background, should be associated with Job who is a nomad.

In the New Testament a strict correlation between suffering and sin is denied by Jesus. In connection with the killing of some Galileans by Pilate and the death of eighteen people through the collapse of a tower he made the point that they

were not greater sinners than their neighbours, but he left open the possibility of some link between sin and suffering by warning his hearers that they were all liable to perish unless they repented of their sins (*Luke*, 13.1-5). On another occasion (*John*, 1.3), when he was asked whether the affliction of a man born blind was due to his own sin or that of his parents, he replied 'Neither; it was in order that God's power should be made manifest.' Similarly he taught his disciples to see in his own sufferings a realization of God's purposes.

In Sunnite Islam there is really no awareness of the truths underlying this teaching of Jesus, but, at least among heretical Muslims, there were some attempts at theodicy. In particular some members of the rationalizing heretical sect of the Mu'tazilites held that God was obliged to do what was best, or most salutary *(aṣlaḥ)*, for men. The discussion of this point had many ramifications. One man held that, while God could not do anything better than what he had done, he had many ways open to him of doing something equally good. Another held that God had done what was best for man by setting him in the highest mansion, 'the mansion of reward'; by this he meant that for man to have duties imposed on him and have power to perform these and gain the reward of Paradise was better than to be created in Paradise by the unmerited grace *(tafaḍḍul)* of God. Somewhat similar is the view that God is obliged to do what is best for man, but only in respect of religion, and that he has in fact done this by sending prophets to convey his commands.

Others aspects of the problem were the sufferings of children and animals—matters which had been previously discussed by Christian theologians. In neither case could the sufferings be explained as a punishment for sin, since below a certain age children were not subject to duties in Islamic law, and animals were never so subject. One suggestion was that children suffered because God knew that, when they grew up, they would become deserving of punishment through unbelief or some other sin; but this suggestion leads to more problems than it solves. A common view in later times was that God allowed children to suffer in order to warn adults and that then

in order to compensate for their sufferings he gave them an indemnity such as entry into Paradise. In response to this view some asserted that to have a pleasant life without suffering was better than suffering followed by an indemnity, and that God was thus not doing what was best. Alternatively it was objected that, if the indemnity was to live eternally in Paradise, and if Paradise was essentially the reward merited by acts of obedience, then these children could not have merited it but could only have received it by God's grace or generosity *(tafaḍḍul)*. Animals also were to be indemnified for sufferings, but it was a further problem to imagine how beasts of prey could be indemnified; one idea was that they could be sent to Hell to prey upon the inmates, but without themselves being harmed by the fires. (1)

The reputed founder and eponym of one of the main Sunnite schools of rational theology, al-Ash'arī, was educated as a Mu'tazilite, but at the age of about forty experienced a kind of conversion. (2) As a result of this he decided to use the methods of argument he had learnt as a Mu'tazilite in order to defend a more conservative or traditional from of doctrine. According to one account of the conversion it happened after he reflected on the story of the three brothers. While there are grounds for doubting the historicity of this account, it may be perhaps taken as a symbolic statement of why Sunnite Islam rejected Mu'tazilite attempts at a theodicy. The story is as follows: There were three brothers, of whom one became pious and believing and another wicked and unbelieving, while the third died as a child. On the Mu'tazilite view that Paradise is reserved for those who merit it by good conduct, only the first brother will go to Paradise. It then appears, however, that the third brother has been unfairly treated by God, since he was not given the opportunity of meriting Paradise. The attempt may then be made to escape from this difficulty by saying that God knew that, if the third brother had grown up,

(1) Fuller references for the Mu'tazilite discussions will be found in Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, 239-42, 298.

(2) *Op. cit.*, 304-6.

he would have become a wicked unbeliever; but this only leads to the retort that God should in fairness have made the second brother die before he became wicked.

The conclusion the reader is expected to draw from all this is that the ways of God are inscrutable, and that any attempts to show in detail that what he has done is best are bound to fail. Certainly the main stream of Sunnite Islam completely avoided this topic of theodicy. Before going on to consider more fully the statements of the Qur'ān, it will be helpful to look at two background factors which go some way to explaining why the Islamic attitude to suffering differs from the Jewish and Christian attitudes. These factors are, firstly, the pre-Islamic Arab experience of life in the desert, and secondly, the experience of Muḥammad's vindication by God. These are paradigmatic experiences for Muslims, and have a place in their thinking comparable to that of the Exodus and the Exile in the thinking of Jews.

The heart of the pre-Islamic Arab's experience of life in the desert might be said to be creatureliness. By this is meant the feeling that he was constantly at the mercy of forces he could not control and that these forces determined his life. This did not mean that every action was determined but only certain salient matters such as the date of his death *(ajal)* and his food or provision *(rizq)*. The evidence in respect of food is mainly from the Islamic period, but it is obvious that people who were often living near the starvation line must have been deeply concerned about food. In the Arabian steppe rainfall is erratic, in one wadi completely absent, in the next plentiful; and in the following year the opposite may be the case. Death, again, may come from a chance occurrence. Members of tribes between which there is a bloodfeud normally avoid one another, but sometimes parties may run into one another by chance; had they been a few miles further apart or an hour or two earlier or later there would have been no encounter and no death.

The unpredictable and unforeseeable was thus an essential part of the experience of the nomadic Arab. Where peasants and agriculturists observe the regularities of nature and use them for their own purposes, the nomad sees only the irregularities

of nature and realizes that to try to understand them and adjust to them is pointless. It is impossible to guard against all the disastrous eventualities of desert life, and to attempt to do so would make a man a nervous wreck. Wisdom consists in learning to accept and cope with whatever happens without being anxious about possible future disasters. Since the disasters will come about whatever one does, anxiety over them will only lessen one's ability to act honourably in the moment of crisis. Thus the fatalism of the nomadic Arab is not something to be regretted, but a quality which he must have if he is to make a success of life in the desert. The overriding aim of the nomad is to act manfully in the moment of danger and not do anything which would bring shame on himself or his tribe. The force which ultimately controls his life is spoken of by the Arab as *dahr* or 'time.' The translation 'fate' is not altogether appropriate, since *dahr* is often replaced by the normal word for time, *zamān*, and even by *al-ayyām*, 'the days.' Probably this means no more than we might mean by such a phrase as 'the course of events.' (1)

The following lines from a poem express the nomad's view of how external factors determine his life and what attitudes honour demands he should adopt:

> Be patient: for free-born men to bear is the fairest thing,
> and refuge against Time's *(zamān)* wrong or help from his hurt is none...
> And sooth, if the changing Days *(ayyām)* have wrought us— their wonted way—
> a lot mixed of weal and woe, yet one thing they could not do;
> they have not made soft or weak the stock of our sturdy spear:
> they have not abased our hearts to doing of deeds of shame...
> So shield we with patience fair our souls from the stroke of Shame:
> our honours are whole and sound, though others be lean enow (2).

The second paradigmatic experience underlying the Islamic attitude to suffering was that of God's vindication of Muḥammad against his opponents. In his later years at Mecca before

(1) *Op. cit.*, 88-92.

(2) C. J. Lyall, *Ancient Arabian Poetry*, London, 1930, 24; quoted in H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Upsala, 1955, 54.

the Hijra he and his followers were being persecuted by the wealthy pagans of Mecca. The Qur'ān brought them encouragement in the form of stories of previous prophets who had encountered opposition and who had seen their opponents destroyed by a great calamity while they themselves were delivered. One version of the story of Lot may be quoted as an example:

Lot's people disbelieved the warnings.
Upon them we sent a gravel-storm, except Lot's family
whom we delivered at dawn,
as a favour from us; so we reward the grateful.
He had warned them of our onset, but they doubted the warnings.
They had solicited him for his guest, but we blinded their
eyes, (saying), 'Taste my punishment and my warnings.'
Early in the morning there came to them a punishment fixed. (54.33-38)

In these accounts of previous prophets the emphasis varies slightly from one to another. The most prominent point is usually the punishment of the opponents of the prophet, but there is also frequent mention of the deliverance and triumph of the prophet and his followers. For several years before the Hijra this was a constant theme of the Qur'ānic message; and it doubtless gave the Muslims the support they needed as they endured the frustration and suffering of persecution. There were still many difficulties during the first eighteen months at Medina. Then in March 624 came the amazing victory at Badr, when just over three hundred Muslims defeated two or three times their number of Meccans and killed or took prisoner many of their leaders. The Muslims saw in this the act of God delivering the prophet and punishing his opponents. To them this demonstrated in a way that could not be gainsaid that Muḥammad was really a prophet like the others and that the assertions of the Qur'ān were true. About a year later at the battle of Uḥud the Muslims had the worse of their exchanges with the Meccans, and a considerable number were killed. From the military point of view it was no more than a slight reverse, but it was sufficient to make the less convinced Muslims wonder whether after all Badr was only a lucky accident and whether God was really vindicating Muḥammad. Ways were gradually found of resolving these doubts, and before

long Muḥammad entered on a series of successes even more astounding than Badr. By the time he died in 632 nearly all his old opponents had submitted to him and he was the most powerful man in Arabia. God had completely vindicated his prophet. The subsequent expansion of the little Islamic state into an empire went to confirm this interpretation of events.

When we turn from these background factors or paradigmatic experiences to the teaching of the Qur'ān itself, we find a similar pattern. In the nature of things prophets encounter opposition when they proclaim a divine message; this is simply a fact of life, or rather of human nature. There is no attempt to explain. What is required of the prophet and his followers is to endure patiently, trusting in God, and in the end God will deliver them. This is clearly expressed in a general account (14.9-14) of previous peoples, like those of Noah, who had rejected their messengers (or prophets). The messengers brought them a message sufficiently supported by evidence, but they refused to believe it; and after some discussion the messengers said:

> Why should we not trust in God, when he has
> shown us our ways?
> We shall indeed be patient under the hurt you do us;
> and in God let the trusting trust.
> The unbelievers said to their messengers,
> Assuredly we will drive you from our land
> or else you will return to our creed.
> Then their lord revealed to them,
> We shall indeed destroy the wrong-doers
> and settle you in the land after them.

This passage contains two of the key terms of the Qu'rān in speaking of man's attitude to suffering: *ṣabr*, meaning 'patience' or 'patient endurance', and *tawakkul*, meaning 'trust.'

It is not only in encountering opposition from unbelievers that the Qur'ān commends patience, but in all sorts of mishaps. One of the many pieces of advice which the sage Luqmān gives to his son is 'endure patiently what befalls you' (31.17). Similarly, when Jacob is told of the loss of Joseph and again when he is told that Benjamin has been detained in Egypt, he exclaims 'Fit patience' (12.18,33); in both cases he follows

this with a reference to God as the one to be entreated or from whom deliverance may come. In the Qu'rān there is usually this close connection between being patient and expecting relief or deliverance from God. When some of the people of Midian rejected the message of their prophet Shu'ayb, he said to them:

> If a party of you believed in (the message) I was sent with,
> and a party disbelieved,
> be patient until God decides between us. (7.87).

Similarly Muḥammad himself on one occasion is told:

> Be patient till your lord decides, for you are in our sight. (52.48).

In general the Qur'ān assumes that the sufferings men experience are caused or permitted by God. In many cases, notably where men have refused to believe the message brought by a prophet, God causes men to suffer as punishment. In other cases, however, the purpose of suffering may be seen as training or discipline. The following passage (7.94f.) is worthy of some consideration:

> We never sent a prophet to any town
> without our inflicting on its people trouble and hardship
> in the hope they might grow humble.
> Afterwards we changed their evil plight for good
> till they became affluent and said,
> Hardship and happiness befell our fathers.
> So we struck them suddenly while unawares.

(There are disputes about the meaning of the words translated as 'affluent' and 'happiness.') The interpretation of this passage appears to be as follows. When God sends a prophet to a community, he also sends hardship in the hope that they will humbly acknowledge his existence and follow his commands. Then, when affluence comes, they argue, our fathers experienced an alternation of bad times and good and attributed it to time or the days, and no disaster befell them; so the proofs brought by this prophet are invalid, and we need not obey what he alleges to be the commands of God. The fault here leading to punishment is presumably that they abandoned the divine message from the prophet, and instead followed their own human interpretation of events. In other words, theodicy is dangerous

except where there is guidance from a prophetic message.

The futility of human attempts to understand in detail the purposes of God is forcibly expressed in the story (18.65-82) of Moses and an unnamed 'servant of God.' (1) The latter must be understood to act as he does by God's direction, while Moses, though regarded as a prophet by Muslims, is here receiving no revelation but using his human faculties.

Then they two (Moses and his page) found one of our servants,
on whom we had bestowed a mercy from us
and whom we had taught knowledge from ourselves.
Moses said to him, May I follow you so that you may teach me
of the right way you have been taught.
He said, You will not be able, accompanying me, to keep patience.
How will you keep patience at what you do not comprehend?
(Moses) said, You will find me, if God will, patient,
and I shall not oppose you in aught.
He said, If you follow me, ask me nothing
until I make some mention of it to you.
So they two set out. Then when they boarded the ship,
he scuttled it. (Moses) said, Have you scuttled it to drown the crew?
You have done something grievous.
He said, Did I not say you will not be able,
being with me, to keep patience?
(Moses) said, Take me not to task that I forgot,
and do not bear hardly on me for my act.
So they two set out. Then when they met a youth,
he killed him. (Moses) said, Have you killed an innocent life,
not in revenge for a life? You have done something horrible.
He said, Did I not say to you that you will not be able,
being with me, to keep patience?
(Moses) said, If after this I ask you about aught,
have me no longer as companion;
from myself you will have received an excuse.
So they two set out. Then when they came to the people of a town,
they asked food of its people but they refused to entertain them.
They found in it a wall threatening to fall down,
and he set it up. (Moses) said, Had you wanted,
you could have taken a reward for it.
He said, This is the parting between you and me; I shall tell you
the meaning of that at which you were unable to keep patience.
As for the ship, it belonged to poor men working in the sea;
I wanted to damage it, since behind them was a king
taking every ship by force.
As for the youth, his parents were believers, and we feared
he would pain them by disobedience and unbelief.

(1) Generally identified with al-Khidr.

We willed that their lord should give them instead
one more pious and loving than he.
As for the wall, it belonged to two orphan boys in the city
and beneath it was a treasure which was theirs;
their father was upright, and your lord willed
that they should come of age and bring out their treasure
as a mercy from your lord.
What I did was not of my doing. This is the meaning
of that at which you were unable to keep patience.

This story is set in a world far from that of realism or naturalism, but the point it is intended to convey is clear. In the events which happen to men God has a purpose, but no man, not even a good and intelligent man, can by the use of his intellect discover that purpose. It follows that man must always be patient in accepting what happens to him and must continue to trust in God and to believe that he is good, even when appearances suggest the opposite.

At this stage in the exposition of Islamic attitudes to suffering it should be emphasized that this lauding of the virtue of patience in the accepting of misfortune is balanced by insistence on the duty of relieving unmerited suffering wherever possible. From the very first almsgiving was one of the main duties of Muslims. While the reasons for giving alms are not clearly stated, it is probable that the ordinary Muslim in giving alms was thinking not so much of the needs of the recipient as of the relationship between himself and God. In this respect Islamic almsgiving was comparable to the offering of sacrifices in the Old Testament. Nevertheless the fact that there was this duty meant that Muslims were aware of the various kinds of suffering that can be relieved by money. Later jurists held that the duty of almsgiving had not been fulfilled unless the recipient was a person genuinely in need. Islamic practice extends almsgiving to the establishing of trust funds for the provision of hospitals, schools and other institutions for improving the lot of men.

Before leaving the Qur'ān it is to be noted that it not merely commends the attitude of the Arabian nomad, his *ṣabr* or patience, but that it accepts, though in an Islamic form, certain pre-Islamic conceptions, notably the *ajal* or fixed date of death

and the *rizq* or provision of food. Both are thought of as determined by God, but, once they have been determined, they seem to have a certain fixity and there is no question of God's altering them. Death is not deferred beyond the fixed *ajal* (63.11; 71.4; etc.). One verse (4.78), without using the word *ajal*, clearly expresses the fixity of the date of death:

> Wherever you may be death will seize you,
> even if you are in strong forts.

In respect of the provision of food the capriciousness of nature in the desert is transformed into the inscrutability of God:

> God gives *rizq* abundantly to whom he will of his servants,
> and stints whom (he will).

Despite this inscrutability God is the Provider *par excellence*, *ar-Razzāq*, and 'the best of providers,' *khayr ar-rāziqīn* (51.58; 5.114; etc.).

On the other hand, the Qur'ān does not take over the pre-Islamic conception of time as the source of good and bad fortune, though there is a verse (45.25) in which the pagans are described as saying that it is time *(dahr)* which destroys or brings death to them. In the Qur'ān it is God who brings about life and death and all other events (45.26; 40.68; etc.). It is not altogether surprising, however, when we find a Ḥadīth in which God is identified with time. In its simplest form it runs as follows: The Messenger of God said, 'God said, the sons of Adam insult *dahr*; but I am *dahr*; in my hands are night and day.'

With this we may leave the Qur'ān and turn to consider the attitudes towards suffering to be found among the *ṣūfīs* or Muslim mystics. In passing, however, a word may be said about the mainstream of Sunnite theology. The problem here was how to reconcile God's omnipotence with some degree of responsibility in men for their actions. If men were not in some way responsible for their sins, then God could not justly punish them on the Last Day. The subtlety shown in dealing with this problem does not concern us here, but only the fact that all Sunnite theologians came to hold that whatever happens to a man is determined or willed by God. (What Christians anme by 'the will of God' is rendered in Muslim terms by

'the command of God.') In the earliest Ḥanafite creed this occurs in the form that 'what reaches you could not possibly have missed you, and what misses you could not possibly have reached you;' and there are Ḥadīth which say that a man who does not believe this has no true faith and that he will be punished in Hell. (1) This formulation is reminiscent of the impersonal character of pre-Islamic beliefs about *dahr*; but it was implied by Muslims that events were decreed by God, and there was an alternative formulation, namely, that God created the acts of men. This last is a strong affirmation of the determination of all events by God, but it does not necessarily imply a *previous* determination. In considering the attitudes of the *ṣūfīs*, then, it has to be remembered that, because of these credal articles, nearly all Muslims believed that suffering came from God.

In the writings of the *ṣūfīs* themselves there is, as might be expected, considerable emphasis on the virtue of patience. Indeed this is often extended beyond what is commonly understood by patience in English. Thus in *Kitāb aṣ-ṣidq* al-Kharrāz says that the outward aspect of patience consists of three things: performing what God has commanded; abstaining from all that he has forbidden; performing works of supererogation and other pious acts. In itself or in its inner aspects patience consists in enduring what one abominates. Al-Kharrāz also asserts that the strength to be patient comes from sure faith in God and in his promises of reward in Paradise and his threats of punishment in Hell. (2) A question that was sometimes discussed by the *ṣūfīs* was which was superior of the two stations on the mystic path, patience or gratitude. There is a famous story about this matter which is roughly as follows. An Iraqi *ṣūfī* met a shaykh from Khurasan and asked him about the state of sufism there. He replied that, when God sent them something, they would eat it and be grateful, but if not, they would endure patiently and remove the wish from the

(1) A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, 103, 107-9.

(2) Al-Kharrāz, *The Book of Truthfulness*, ed. and tr. A. J. Arberry, London, 1937, section 2.

heart. To this the other replied, 'This is what our dogs do in Iraq; if they find a bone they eat it, but otherwise they are patient and do nothing.' When further asked about the Iraqi definition of sufism, he said, 'When we have anything, we prefer others to ourselves (*sc.* give it away); but if not, we occupy ourselves with thanks and pray for forgiveness.' (1)

Relevant to the problem of suffering is another virtue or station on the mystic path, namely, *tawakkul* or 'trust.' This is defined by al-Kharrāz as follows:

> to believe in God and to rely on him, taking rest and assurance in him as regards all that he has guaranteed; to expel from the heart all anxiety over the affairs of this world, and the means of sustenance *(rizq)*, and every matter of which God himself has taken charge; and to know that of every matter of which man stands in need, be it of this world or the next, God is the ruler and provider, for none but God can bring it to him, and none but God can withhold it from him (2).

Trust is thus closely connected with the belief in the fullest sense that there is no deity but God, that his power is all-embracing and that he is the only real actor. This might be called the internal aspect of trust.

In their efforts to realize more fully the virtue of trust in its external aspects some *ṣūfīs* went to excess. There were many who refused to make any use of medicines. Others, again, travelled by desert paths without provisions and without protection against physical dangers. One of the masters of *tawakkul* was in fact devoured by lions. Perhaps the ultimate in passivity was reached by an early mystic who forbade his disciple to stretch out his hand to pick up a dried melon-skin. In the end, however, most *ṣūfīs* rejected such excesses and came to think of trust as primarily a spiritual attitude. Currency was given to a Ḥadīth in which Muḥammad advised a nomad, 'First tie your camel's knee, and then trust in God.' (3) One is reminded of Oliver Cromwell's 'Trust in God and keep your powder dry.'

Still higher than the station of trust is that of *riḍā*, a word

(1) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, 125.
(2) Al-Kharrāz, section 9.
(3) Cf. Schimmel, 120.

difficult to translate. 'Acquiescence' (Arberry) is misleading, and even 'contentment' (Schimmel) is a little weak. Perhaps 'approval' might be used when it has the sense that the man approves of, and is well-pleased with, whatever God does. Dhū-n-Nūn the Egyptian described it as 'the heart's joy in the bitterness of destiny'; and another *ṣūfī* said, 'it is the heart's contemplation of God's eternal choice for man, since it knows that he has chosen the best for him, and approves of him (or it—the choice) and feels no displeasure.' (1) Such approval of all God does is closely linked with love for him, since the lover approves of all the acts of the beloved. Approval thus goes far beyond patience, since it accepts suffering with joy because it comes from God and because all that God does for man is for the best, even though man cannot see how suffering is good for him.

Finally, it is to be noted that Islam has what might be called a high mystical doctrine of suffering. There is a Ḥadīth according to which Muḥammad said, 'Among men the prophets suffer most, then the saints, then other men according to their respective ranks.' (2) To this way of thinking sufferings and tribulations are signs that God is near. Hujwīrī wrote of *balā'*, affliction or suffering, that 'it is the name of a tribulation which descends on the heart and body of a true believer and which is really a blessing, and inasmuch as the mystery thereof is concealed from him, he is divinely recompensed for supporting the pains thereof.' (3) For the unbeliever, however, suffering is not a blessing. The doctrine of suffering was worked out in some detail by Junayd and connected with that stage in the mystic life which he called *halāk* or 'the suppression of individuality.' (4) His pupil al-Ḥallāj went so far as to say, 'Suffering is he (God) himself.' (5)

From this survey of their attitudes to suffering it is clear

(1) As-Sarrāj, *Luma'*, Cairo, 1960, 80.
(2) Hujwīrī, *Kashf al-mahjūb*, tr. R. A. Nicholson, London, 1911, etc., 388.
(3) *Ibid.*, 388 f.
(4) A. H. Abdel-Kader, *The Life... of al-Junayd*, London, 1962, 158f., 85f. Cf. Louis Massignon, *La passion de Ḥallāj*², Paris, 1975, iii.126.
(5) Massignon, *Passion*, iii.128; cf. Schimmel, 136.

that it did not occur to Sunnite Muslims that suffering might be redemptive for others than the sufferer. Nevertheless the most devout among them triumphed over the suffering that came to them, and found in it not frustration but fulfilment. It is indeed one of the great achievements of Sunnite Islam that it enabled countless men and women to lead tolerable lives in conditions of incredible hardship. (1)

(Because of the emphasis they place on the martyrdoms of some of their imams, Imāmite Shī'ites have a very different attitude to suffering from that of Sunnites; but this is a separate subject and has been left aside here.)

W. MONTGOMERY WATT
(Edinburgh)

(1) The substance of this article was delivered as a lecture in Cambridge, England, on November 3, 1976.

PROVINCIAL ADMINISTRATION UNDER THE EARLY ʿABBĀSIDS: THE RULING FAMILY AND THE *AMṢĀR* OF IRAQ*

An earlier study of the provincial administration under Abū Jaʿfar al-Manṣūr underscored the subtleties of that Caliph's dilemma. (1) On the one hand he wished to promote cohesiveness and good relations within the ruling family; but he also felt compelled to reduce the power of those close relatives who might ultimately threaten his position. Moreover, there was the need to protect the interests of his progeny who were destined to assume the principal role of leadership. To that end al-Manṣūr systematically isolated his paternal uncles *(ʿumūmah)* and his nephew ʿĪsā b. Mūsā from positions in the provincial administration. Fearful that these regional posts whould provide potential rivals with sufficient leverage to disrupt the Manṣūrid line, the Caliph replaced them with trusted agents of lesser credentials—very often individuals dependent on him through ties of clientage.

(*) This article is based on a section culled from a more comprehensive work on the early ʿAbbāsids.

(1) See "Provincial Administration Under the Early ʿAbbāsids: Abū Jaʿfar al-Manṣūr and the Governors of the *Ḥaramayn*", *Studia Islamica*.

There were nevertheless certain exceptions to this general pattern, e.g., the *amṣār* of Iraq and the holy cities of the Ḥijāz. The latter case is easily understood since the limitations of geography imposed on the *Ḥaramayn* made them totally unsuitable as a launching-pad for serious political ambitions. This was made abundantly clear by the total collapse in 145 A.H. of a local ʿAlid rebellion invoked in the name of Muḥammad b. ʿAbdallāh. Lacking human and monetary resources and dependent largely on imported foodstuffs that could easily be denied him, Muḥammad b. ʿAbdallāh could offer no more than the most token resistance to ʿAbbāsid rule—a lesson that any potential rebel from the Ḥijāz should have been quick to learn. (1) This explains in part the retention of governors from the ruling family in the Ḥijāz, but al-Baṣrah and al-Kūfah might at first seem to represent a rather different problem. One cannot help but note their rather turbulent history during the early Caliphate, under Umayyad rule, and most particularly in the events surrounding the concurrent ʿAlid rebellion of Muḥammad b. ʿAbdallāh's brother, Ibrāhīm. Still not long after the initial challenge within the ʿAbbāsid family was repelled by al-Manṣūr, the sons of the discredited were allowed to occupy the sinecures of their fathers, an act of statesmanship which seems to contradict the essence of ʿAbbāsid policy. If the Caliph was willing to entrust provincial rule to the ruling family only in circumstances which sould not threaten the centrality of his power, why should he have assumed, especially in view of the recent and almost calamitous revolt of Ibrāhīm b. ʿAbdallāh, that al-Baṣrah and al-Kūfah could not serve as a spring board for still other attacks against the regime. A second reading of the economic and military potential of the *amṣār* together with an analysis of the true character of the second ʿAlid uprising gives explanation to this seeming contradiction.

One may begin with some observations on facts generally known. The troublesome nature of the *amṣār* was derived essentially from their historic function as military camps. However, even before the Umayyads, the movement of large

(1) *Ibid.*,

numbers of fighting men and their families for resettlement in Khurāsān began a process which tended to weaken the independence of the Iraqi centers. This may or may not have been the result of a conscious government policy, but it was surely occasioned by the shift of the frontier far to the east, a salient geographical fact with vast political ramifications. The defeat of the Iraqi rebels during the period of the Marwānids in the latter part of the seventh century A.D., and the building of Wāsiṭ concurrent as it was with the introduction of a large Syrian garrison *(ahl al-Shām)* into the general area, only further limited the military character and potential of al-Kūfah and al-Baṣrah. This is not to say that the old settlers did not retain some residual fighting skills, but their function as cohesive front line units had passed, and their traditional role had been assumed by others. (1)

When the Khurāsānī armies of the 'Abbāsids marched through Iraq, thereby ending nearly a century of Umayyad rule in the region, no significant military role could be detected for the populace of the *amṣār*. This even though the major revolutionary apparatus of Abū Salamah was situated in al-Kūfah, and the general sympathies of the locals were initially with the revolution (2) One could surely argue that this actually worked to the advantage of the 'Abbāsids, and was perhaps carefully calcuated by them. However such an analysis does not in any way alter the assessment of the military situation prevailing in the region.

There still remained a large and potentially subversive urban element which was not to be taken lightly as a matter of course. Nevertheless, a successful revolt, that is to say one which had

(1) The Umayyads apparently attempted to establish a regional center for their Syrian army (ahl al-Shām) at the old Christian city of al-Ḥīrah. The positioning an Umayyad garrison some miles from al-Kūfah could only have weakened the Kūfan military posture still further. This is taken up in a forthcoming article of mine entitled "Before Baghdad: The Early 'Abbāsid Centers of Government in Iraq."

(2) The best summary of this can be found in M. Sharon. *'Aliyat ha-'Abbāsim la-shilṭōn*. Ph. D. dissertation, The Hebrew University, Jerusalem, 1970, 75-84, 221-237.

a measure of permanence leading either to the overthrow of the regime, or to a more limited objective such as the de facto independence of the regional center, would have required military units of high professional caliber. Ironically the ʿAbbāsid revolution was itself occasioned by the availability of such forces in Khurāsān, rather than by a sense of ideological unity generated among its political adherents. (1) The economic infrastructure of the *amṣār*, unlike the *Ḥaramayn*, could perhaps have supported some independent military posture under favorable political conditions such as an ʿAbbāsid pretender with an imperial garrison augmented by sizeable local levies. But such a local army would have required initial organization and training as well as active combat in order to maintain its fighting capacity and incentive.

The shift of the frontier eastward left no natural opportunity for the development of an indigenous Iraqi force. Any unusual military organization of a large scale would immediately have caught the attention of the centralized authorities who based their power on an imperial army created from those Khurāsānī contingents that moved into Iraq with the revolutionary campaigns. Control of this imported Khurāsānī army was in fact the key to the stabilization of the region and of ʿAbbāsid rule in general. It comes as no surprise then that the integration of the Khūrāsānīs into a special niche geographically rooted in the region became and urgent desideratum of the Caliph, and resulted ultimately in the creation of a new and permanent capital at Baghdad.

The move to this hitherto inconspicuous but centrally located site, was one of far reaching consequences and could not help but leave its mark on the other urban centers of Iraq. Despite a continued cultural (and in the case of al-Baṣrah commercial) importance, the *amṣār* (along with the Wāsiṭ) were reduced to the status of provincial towns. (2) The sum effect of these

(1) *Ibid.*, p. 164 ff.

(2) The relationship of the capital to its general environment is developed in J. Lassner, "Massignon and Baghdad: The Complexity of Growth in an Imperial City", *JESHO*, IX (1967), 1-27 = his *Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies* (Detroit, 1970), 155-177. See also R. M. Admas, *Land*

factors precluded the emergence of any serious adversaries in the general area as long as the 'Abbāsid house at Baghdad was itself in order, or stated somewhat differently, as long as the Khurāsānī army garrisoned there remained loyal to the Caliph.

If there is perhaps no single dramatic event which gives vivid illustration to this change, it is because unlike the situation in the Ḥijāz, the decline of the Iraqi *amṣār* was conditioned by more gradual developments. Nevertheless the year 145 A.H. which witnessed the revolt of Ibrāhīm b. 'Abdallāh, and concurrent with it the beginning of construction at Baghdad, may be seen a most convenient of not appropriate watershed.

The critical impact of the 'Alid challenge which reportedly came within a hair's breadth of success may at first produce disquieting thoughts about the innocuous military posture of the *amṣār*. Underscoring the serious nature of the revolt is the gravity with which al-Manṣūr himself is reported to have viewed events. The sources describe the Caliph as extremely tense and showing signs of somewhat erratic behavior. An eyewitness who stood over him with a fly-whisk related that al-Manṣūr took to a prayer platform *(muṣallā)* where, with the exception of public appearances, he remained for some forty days sleeping and holding court in a grimy garment which he would not change. Even when appearing in public he simply threw the back robes of the ruling house over his shabby attire. (1) One may think that such rather unseemly habits might have had an adverse affect on the distaff side. Nevertheless two elegant ladies imported from the Ḥijāz to assist the Caliph (he had difficulty in falling asleep) developed churlish dispositions because al-Manṣūr, displaying great rudeness, rejected them completely. In effect he complained that there is no time for women "until I know whether it is Ibrāhīm's

Beyond Baghdad (Chicago, 1965), esp. 84-111. The studies deal essentially with the hinterland of Baghdad, and particularly the Diyala Plains. There are, however, ramifications as well for the cities of Southern Iraq.

(1) Ṭabarī, III/1, 306.

head that I shall have, or he that will have mine." (1) An officer in his presence notices that he does not return salutes owing to his total preoccupation with the events unfolding around him, but displays instead signs of highly irritated nervous behavior. (2) When a poet tries to console him with stirring verses, the Caliph is quick to offer in rejoinder a sober appraisal of the situation before him, to wit Ibrāhīm perceives his weaknesses and is marching against him at the behest of the Kūfans. Only ʿĪsā b. Mūsā, his nephew stands between the Caliph and disaster; and to this he could have added that ʿĪsā was in no position to protect him from the Kūfans since he had deployed his forces in Ibrāhīm's path at Bakhamrā some sixty miles away. (3) Even if one were to insist that these descriptions of al-Manṣūr had been somewhat dramatized, it will be demonstrated that the difficulties confronting him were real enough, and that the traditions despite embellishments all point to the same preoccupation.

The Caliph was surely aware that the initial advantages were held by the ʿAlid rebel. However, Ibrāhīm b. ʿAbdallāh did not capitalize on them, but likes his brother Muḥammad before him, he succumbed to conflicting counsels, indecision, and peculiar notions about the etiquette of war. (4) Having met with acclamation at al-Baṣrah, al-Ahwāz, Fārs, and Wāsiṭ, he rejected the sound advice that his army undertake a battle of attrition against al-Manṣūr while he remain behind to streng-

(1) Yaʿqūbī, *Historiae*, II, 445-56; Ṭabarī, III/1, 306. The Medinese women presented to al-Manṣūr are reported to be Fāṭimah bt. Muḥammad b. ʿĪsā b. Talḥah (Yaʿqūbī: Tulayḥah) b. ʿAbdallāh, and Umm al-Karīm bt. ʿAbdallāh from the family of Khālid b. Asīd b. Abī al-ʿĪs.

(2) Ṭabarī, III/1. 308.

(3) Ibid., 307-08. Note the glowing terms in which the Caliph described ʿĪsā b. Mūsā *(al-shahm al-najd al-maymūn al-muẓaffar)* as well as the importance which he attached to ʿĪsā's mission *(la quwwah liamīr al-mu'minīn illā bihi)*. The victory in the Ḥijāz and the ultimate success of the heir apparent not only secured al-Manṣūr's position, but brought ʿĪsā b. Mūsā great honor. See Ṭabarī, III/1, 230 ff.; *FHA* 241 ff.; Masʿūdī, *Murūj* (Beirut), III, 296; and esp. Azdī, 194 for the great public acclaim given to Caliph's nephew.

(4) There is some question of whether the descriptions of the weak ʿAlid responses were based on traditional ʿAlid reservations about the nature of conflict between Muslims, or were in fact rationalizations after the fact attributed to ʿAlid apologists.

then the hold on those areas which had already declared for the 'Alids. His following at al-Kūfah, in the past the graveyard of rebel pretensions, insisted that their support could be insured only through a personal appearance. While the 'Alid pretender acknowledged their desired by taking the field himself, he nevertheless was reluctant to employ them for fear that a planned insurrection in the city, which was to serve as a diversionary tactic, would bring massive retaliation against all its inhabitants including the aged and the young. (1) When it was pointed out that the Prophet himself made war in comparable circumstances, the reply was that the Prophet himself attacked only the polytheists; "these (Kūfans) are people of our religion and calling *(ahl millatinā, da'watinā, qiblatinā).*" (2) Ibrāhīm therefore compromised both plans that were put before him; he neither solidified the areas under his control nor attacked boldly when circumstances dictated such a course of action.

The impact of this and similar decisions on the campaign was critical. Al-Manṣūr isolated with limited forces at his military camp opposite the city was well aware of the danger implicit in residual Kūfan sympathies for the 'Alid cause. For him al-Kūfah did not represent "people of our religion and calling," but 100,000 ambushers ready to pounce at a given moment. (3) Significantly this peculiar sense of martial etiquette on the part of Ibrahīm b. 'Abdallāh manifested itself in other situations as well. The 'Alid pretender on two occasions rejected night combat causing one of his commanders to remark somewhat tartly that he seeks rule yet disapproves of killing. (4)

(1) Ṭabarī, III/1, 309 ff.; F. Omar (1969), 244: Balādhurī *Ansāb*, 225b; *FHA*, 252-53 indicates that 'Īsā b. Mūsā had already stationed his forces between Ibrāhīm and al-Kūfah. If true, the purpose of the proposed diversionary attack may have been to open the road to al-Kūfah for Ibrāhīm's forces by drawing 'Īsā b. Mūsā to the nearby capital. One would have to conclude that the 'Alid read the situation quite accurately. While this failure to sacrifice the Kūfans was ethically correct given his point of view, it was militarily damaging. If 'Īsā b. Mūsā had not yet positioned his troops in Iraq, the error was even more grave; for al-Manṣūr with his limited resources at the capital would have been extremely vulnerable.

(2) Ṭabarī, III/1, 310-11.

(3) *Ibid.*, 308.

(4) *Ibid.*, 310-11, 312.

Having squandered those opportunities where aggresive tactics were called for, Ibrāhīm b. ʿAbdallāh threw caution to the wind. In certain respects the situation calls to attention his lamented brother's decision to forego the counsel of the Banū Sulaym during the revolt against the ʿAbbāsids in the Ḥijāz. Their advice was to fight a mobile war, but the pretender chose instead a static defense of al-Madīnah with all too predictable results. (1) With the rival armies ultimately arrayed against each other at Bākhamrā, Ibrāhīm, like his brother before him, was faced with the question of whether to employ a tactile campaign. He could fight from behind a defensive enclave (a variation of the strategy employed in the Ḥijāz), or launch an all out attack. During the discussion preliminary to the battle it was pointed out that al-Manṣūr had already reformed (2) his army. The implication is that the ʿAlid had lost his initial edge: he no longer had to contend with a truncated figihting force situated in the shadow of a menacing urban population (i.e. the Kūfans), but in a distant arena of combat with large enemy contingents. These included the command of ʿĪsā b. Mūsā that had finally arrived from the Ḥijāz after disposing of the revolt there. The loyalist forces were now positioned in Ibrāhīm's path some sixty miles from the unprotected capital. Though the circumstances seemingly dictated a flexible response, the decision was carried by those advisors who sought a conclusive battle, "No, by God, we will not do this *(set up a defensive enclave)*... Why not *(go to meet him in battle)*. He (al-Manṣūr) is in our hands any time we want him." (3) The conclusion of this contest proved otherwise. With the subsequent death of Ibrāhīm the rebellion disintegrated.

Despite the collapse of the insurrection, one cannot help but ask if, as it seems, Ibrāhīm b. ʿAbdallāh came so close to overthrowing the regime from al-Baṣrah, what was to prevent

(1) *Ibid.*,

(2) Ṭabarī, III/1, 311: *aʿrā; A: aʿdā;* Ibn al-Athīr, *Kāmil* (Leiden), V, 435: *aghrā.*

(3) Ṭabarī, III/1, 312.

still others from avoiding the rather evident mistakes of his campaign, and from delivering a vital if not fatal blow to the central authorities? Or put somewhat differently, if the nature of the struggle evoked such disquieting thought, once again how is it that the Caliph persisted in appointing his relatives to provincial posts in the *amṣār* of Iraq?

However troublesome, this line of inquiry does not take into consideration the unique setting of the conflict. It may be argued that the circumstances of the rebellion were extraordinary and could not easily, if at all be duplicated. This was not an internal struggle between various segments of the 'Abbāsid family and therein confined to the ruling house and its military establishment. The uprising was that of the 'Alid Shī'ites, and as such commanded wide allegiance derived from ideological positions which though loosely defined were long standing. (1) There were historic grievances that were nursed by a considerable segment of the total population, and among these grievances perhaps the most grating was the fashion in which the 'Abbāsids captured the revolution which brought the Umayyad dynasty to its end. Turned aside at what could have been the historic moment of their vindication, the 'Alids were left to brood and plan a revolution of their own that was thirteen years in the making. No such popular sentiments were discernable among the backers of 'Abdallāh b. 'Alī, nor could one expect any other 'Abbāsid rival of the Caliph to amass wide public support for a fratricidal struggle. Even when al-Ma'mūn challenged the authority of his brother, the Caliph al-Amīn a half century later, the issue was clearly one of self interest and not ideology. (2)

Moreover, the political and military lessons of the revolt have been obscured by painting the events in the broadest possible strokes. From the outset, the historic indignation of the 'Alids was not matched by revolutionary fervor or organizational acumen. Despite some show of revolutionary

(1) On the development of the 'Alid sects see M. Hodgson, "How did the Early Shī'a Become Sectarian", *JAOS*, 75 (1955), 1-14.

(2) This is taken up tangentially in my forthcoming book on the early 'Abbāsids.

ideals, the initial response to being upstaged by the ʿAbbāsids betrayed a lack of political purpose and cohesion. This is well illustrated by a famous tradition which may be largely, if not entirely, an invention of later times. At best it is probably marked by much tendentious shaping, but an account of Ibn Ṭabāṭabā nevertheless captures the general impotence of the *dramatis personae* of the ʿAlids as viewed by an author who was more than mildly sympathetic to their cause. (1)

Accordingly, Abū Salamah al-Khallāl, the first wazīr of the ʿAbbāsid house, turned against his patrons at the outset of their rule. He was prepared to join cause with one of three ʿAlid contenders whose support he solicited in a seried of secret letters, namely Jaʿfar al-Ṣādiq, ʿAbdallāh al-Mahd, and ʿUmar al-Ashraf. The first burnt his letter without replying, the prudent act of a cautious man. The second, ʿAbdallāh al-Mahd, was not given to such political wisdom and was prepared to act, but unfortunately found no support from Jaʿfar al-Ṣādiq. (2) To the contrary Jaʿfar al-Ṣādiq asserted that he had also received such a communication, and pointed out the weakness of the ʿAlid position among the Khurāsānīs, an indirect reference to the impotence of their military posture, for the Khurāsānīs represented the professional army of the state. The third, out of caution or perhaps more likely aristocratic bearing, returned his letter unopened as he would not acknowledge a communication from someone with whom he had no direct familiarity. The ʿAbbāsid response to this somewhat less than dramatic challenge was to force Ibrāhīm and Muḥammad, the sons of ʿAbdallāh al-Mahd into hiding until they emerged some years later in al-Baṣrah and the Ḥijāz.

Looking at the sum of these events in retrospect, one may well conclude that the general revolt of 145 A.H. was carried out largely by civilians and para-military forces against the

(1) Based on Ibn Ṭabāṭabā (Beirut), 154-55. For variants see Yaʿqūbī, *Historiae*, II, 418-19; Masʿūdī, *Murūj* (Paris), VI, 93-96; *FHA*, 196-97.

(2) Yaʿqūbī, *Historiae*, II, 418 indicates that ʿAbdallāh al-Mahd came out in favor of his son Muḥammad. Note the persistent rumors of sedition attached to his name. See Ṭabarī, III/1, 116; Yaʿqūbī, *Historiae*, II, 424; and also F. Omar (1969): Balādhurī, *Ansāb*, 792a; Kūfī, 232a; also Iṣfahānī (Teheran), 257 ff.

professionals, a confirmation, so to speak, of Ja'far al-Ṣādiq's penetrating comments. Were it not for extremely lax security at al-Baṣrah, it is not likely that any serious threat would have been mounted against the Caliphate of al-Manṣūr. With Muḥammad having proclaimed his rights in the Ḥijāz, it is difficult to imagine how greater vigilance was not observed in the potential trouble spots of Iraq, thereby explaining the weight of the Caliph's reported indignation against the authorities which allowed this to occur, particularly his cousins Muḥammad and Ja'far b. Sulaymān (b. 'Alī). (1) Be that as it may, the 'Alids in seizing control of the administrative machinery in al-Baṣrah, were then able to command the funds necessary to inscribe tens of thousands of names on a newly formed military roll. (2)

The registration of such an army on lists, however, is not necessarily commensurate with building an active and professional military force. Furthermore such an army as was assembled had to be dispersed for a campaign at Wāsiṭ. (3) An eyewitness who had been pressed into service along with other men of his community when Ibrāhīm encamped at Bākhamrā, reckoned the troops serving the 'Alid at less that 10,000 men. (4) This impression is more or less confirmed by a most detailed text describing the composition of the 'Alid force and its field officers

(1) Ya'qūbī, *Historiae*, II, 453-54 preserves an account of how Ibrāhīm slipped through the Caliph's hands and made his way to al-Baṣrah. For the Caliph's indignation at Ja'far and Sulaymān b. 'Alī see Ṭabarī, III/1, 306-07.

(2) Ṭabarī, III/1, 304 (taxes collected), 309 citing Dāwūd b. Ja'far b. Sulaymān (b. 'Alī?) notes that the dīwān of the Baṣrans listed 100,000 names. Ya'qūbī, *Historiae*, II, 454 reports the seizure of the public treasury *(bayt al-māl)* and the registering of 60,000 names on the dīwān. Military expenditures for the campaign against the Caliph are given by Ṭabarī, III/1, 201 at 600,000. Azdī, 188 and Iṣfahānī (Teheran), 324, give a figure of one million dirhams distributed from the treasury. Fifty (40 was the usual figure) dirhams were also distributed to each soldier. This makes for a total of 20,000 men. See also F. Omar (1969): Balādhurī, *Ansāb*, 625a. For other attempts at raising monies see Iṣfahānī (Teheran), 332 ff.

(3) According to Ṭabarī, III/1, 301, 17,000 men were dispatched to Wāsiṭ under the command of al-Ḥakam b. Alī Ghaylān al-Yashkarī.

(4) Ṭabarī, III/1, 309. It is not clear whether the men pressed into service were locals forming an irregular infantry or whether Ibrāhīm b. Abdallāh followed the 'Abbāsid principle of recruiting an army according to geographical location.

where the specific figure of 11,700 is given, and of these all but 700 were infantry (1) Still another account indicates this army as having reached the field of battle in a state of exhaustion (2) Nevertheless the first signs of fighting showed gains for the rebels.

Since ʿĪsā b. Mūsā reportedly had some 18,000 well trained professionals with him, how does one explain the initial success of Ibrāhīm b. ʾAbdallāh in the field. (3) According to standard military organization there were four divisions to the loyalist command. It is clear that the brunt of the battle was directed against one of these divisions, the 3,000 man vanguard commanded by Ḥumayd b. Qaḥṭabah. The collapse of the front left the command post of ʿĪsā b. Mūsā dangerously exposed and with that the battle in doubt, for the loss of the center and the necessary retreat of the commander in chief might have had a serious psychological impact on the remaining divisions. (4) However, the command held and Ibrāhīm's army was soon enveloped by an action to the rear which swiftly signalled an end to his challenge. His army having fled, he was reportedly left with four to five hundred men and the end was inevitable. In all the battle seems to have taken a day or so.

Mistakes notwithstanding, the facts of the revolt would seem to indicate that Ibrāhīm b. ʿAbdallāh was unable to marshall sufficient strength in al-Baṣrah and other areas to successfully challenge the regime. This was inevitable despite his wide appeal as a revolutionary figure out to redress long held grievances, because in the end it is the professionals and not the amateurs, no matter how well motivated, that necessarily command the field.

There still remains the question of al-Manṣūr's troubled behavior. It would be simplistic to ascribe this to some form

(1) *FHA*, 253; F. Omar (1969), 244: Balādhurī, *Ansāb*, 225b.

(2) Ṭabarī, III/1, 313.

(3) ʿĪsā b. Mūsā had 15,000 men and Ḥumayd b. Qaḥṭabah had 3,000 under his command. See Ṭabarī, III/1, 310. On the battle, Ṭabarī, III/1, 311 ff; *FHA*, 253; Azdī, 183.

(4) This was clear to al-Manṣūr; for upon receiving the initial news from the battlefield, he prepared to abandon his capital for al-Rayy in Khurāsān. See Ṭabarī, III/1, 317; Iṣfahānī (Teheran), 346.

of emotional breakdown that had only passing relevance to the actual state of affairs. Such an argument would hold that the Caliph's perceptions bore little reality to the events unfolding before him. To the contrary, there was a real danger facing him, but it was conditioned by two extraordinary factors: the proximity of his capital to al-Kūfah, and the absence of a strategic reserve in Iraq. The danger implicit in having the machinery of government adjacent to al-Kūfah with its Shī'ite sympathies was not lost on the Caliph, and it is reported to have been a factor in his decision to seek a new capital. Al-Manṣūr had in fact already decided upon Baghdad, and was at that site supervising construction when news of the initial revolt in the Ḥijāz was received. (1) He then returned to al-Hāshimīyah and dispatched 'Īsā b. Mūsā, who was governor of al-Kūfah to the Ḥijāz.

By sending his nephew to al-Madīnah at the head of a sizeable force, the Caliph emptied Iraq of almost all the available military reserves, since it is reported that 30,000 men were with al-Mahdī in al-Rayy, and 40,000 were on a campaign in North Africa under Muḥammad b. al-Ash'ath. (2) Therefore when news of Ibrāhīm's emergence in al-Baṣrah reached him, the Caliph quickly perceived the potentially disasterous situation that was developing. It was not simply hysteria that compelled al-Manṣūr to act in such an erratic fashion, but the realization. that should Ibrāhīm reach al-Kūfah before 'Īsā b. Mūsā returns, or should the Kūfans be induced to rebel in any event, the Caliph would then be left to face his adversaries with only token troops. Various ruses were therefore employed to dissimulate the actual numbers and give the impression of a much larger force. This included the lighting of numerous campfires, and having the same troops leave the city under cover of night only to return the following day as if they were fresh contingents newly arrived. (3) It is no wonder that al-Manṣūr swore that should he overcome this predicament, he would not so divide

(1) See *EI*² s.v. Ḳaṣr b. Hubayra. On the dangers of al-Kūfah note Ṭabarī, III/1, 271-2; and placing him at the site of Baghdad 278, 281, 284.

(2) Ṭabarī, III/1, 304.

(3) *Ibid.*, 305, 292.

his army again *(wallāhi la'in salimtu min hādhihi la-yufāraqu 'askarī thalāthūn alf).*

As luck had it, 'Īsā b. Mūsā returned in time to block Ibrāhīm's advance against the Caliph, and the rebel refused to enlist the Kūfans in a diversionary tactic. (1) The critical battle therefore too place not in the vicinity of the capital, but some sixty miles away at Bākhamrā. (2) Had the defenses of the 'Abbāsid troops been organized around al-Hāshimīyah and the battle fought there, regardless of Ibrāhīm's intentions to keep them out of battle, the Kūfans could possibly have become the 100,000 ambushers envisioned by al-Manṣūr in his darkest thoughts.

For a fleeting moment the possibility existed that a rebel backed by a hastily recruited army could have toppled the 'Abbāsid regime in Iraq. Even if Ibrāhīm had only succeeded in forcing the government to abandon the province and flee to Khurāsān, (3) the psychological impact would have been sufficient to raise grace doubts about the viability of al-Manṣūr's Caliphate. To be sure, the ultimate collapse of 'Abbāsid rule would have depended on winning the backing of the Khurāsānī army, and in Khurāsān itself. Such a task would have been difficult, but perhaps not altogether impossible. The rebellion, however, ended in failure, and with it the unique opportunity that circumstances had allowed.

Al-Manṣūr now abandoned al-Hāshimīyah, left the Shī'ites of al-Kūfah, and returned to Baghdad where he completed construction of the city. An essential feature of the new capital's vast urban plan was the extensive military colonization to the north of the Round City in the area which came to be known as al-Ḥarbīyah. These colonies housed the strategic

(1) He also refused to be guided around the army of 'Īsā b. Mūsā in order to attack the Caliph near al-Kūfah. See Ṭabarī, III/1, 310.

(2) Yaqut, *Mu'jam* (Leiden), I, 458 describes it as being located between al-Kūfah and Wāsit, but closer to al-Kūfah. He gives the distance between al-Kūfah and Bākhamrā at 17 *farsakh* (1 *farsakh* = 3 Arabic *mīl* or 6 km.). Ṭabarī, III/1, 313 indicates 18 *farsakh*; Mas'ūdī, *Murūj* (Beirut), III, 297 gives 16 *farsakh* in the Ṭaff. For the Ṭaff see Yāqūt, *Mu'jam* (Leiden), III, 535.

(3) Ṭabarī, III/1, 317; F. Omar (1969), 245: Balādhurī, *Ansāb*, 626b.

reserve of the imperial armies, just as the Round City contained the administrative agencies of the government and the Caliph's personal domain. The disposition of all these elements in a secure and geographically advantageous urban setting solidified the Caliph's hold on Iraq and the empire as a whole.

Jacob LASSNER
(Detroit)

LA RÉFUTATION DU SCEPTICISME ET LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE DANS LES *FIṢAL* D'IBN ḤAZM

A Robert BRUNSCHVIG

Un thème central, celui des divergences *(iḫtilāf)* en matière de dogme et de législation, domine la littérature hérésiographique de l'époque classique. C'est un lieu commun que d'affirmer qu'elle reflète l'existence, à l'intérieur de la société musulmane, d'une multitude de sectes plus ou moins opposées, avec une toile de fond tissée d'un nombre considérable de sectes relevant, certes, d'autres religions que l'Islam, mais qui n'imprègnent pas moins une réalité idéologique islamique. Ce n'est point un hasard si les *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm (456/1063), notre principale source dans cette étude, sont consacrés, presque à parts égales, à la réfutation conjointe des *milal*, chrétienne et juive essentiellement, et des *ahwā'* et *niḥal*, sortes de sectes théologiques plus ou moins rapprochées de l'Islam sunnite.

On peut étudier sociologiquement ce phénomène en le rattachant, du moins pour les différentes écoles juridiques et à la manière d'un Ibn Ḫaldūn (808/1406), aux lois de la civili-

sation *('umrān)*, bien définies dans *al-Muqaddima* (1) ; on peut aussi le faire, en suivant Ibn Ḥazm dans *al-Iḥkām* et en prenant en considération les jeux de la politique que tout prince est susceptible d'exercer sur la vie religieuse du pays relevant de son autorité (2) ; enfin, on est en droit de faire fond sur une méthode plus sociologique encore et plus moderne en tentant de caractériser les interférences de l'idée et du fait dans la totalité du réel, si on prend modèle sur A. R. H. Gibb, H. Laoust et leurs disciples respectifs (3).

Mais il nous semble également intéressant de tourner nos regards vers la structure interne de la pensée islamique en étudiant le phénomène à travers l'œuvre d'Ibn Ḥazm, l'un de ses représentants les plus illustres, bien qu'occupant une place à part, presque « à l'extrême limite de l'orthodoxie » musulmane (4). C'est poser, ainsi, le problème de l'effort compétent et soutenu que doit fournir le *muǧtahid* en vue d'atteindre la vérité religieuse, laquelle ne peut être qu'une pour notre ẓāhirite. Certes, le chemin y menant est susceptible d'être, pour certains théologiens perplexes, semé d'embuches ; mais toute personne qui cherche sa voie correctement et objectivement y parvient nécessairement, tient à nous rassurer Ibn Ḥazm. C'est qu'à ses yeux, ni le désaccord, ni l'erreur n'ont de raison d'être que dans la mesure où ils s'opposent, occasionnellement et provisoirement, à l'unité et à la vérité, les seules à occuper une place légale et légitime dans une structure de pensée ḥazmienne.

D'ailleurs, ce problème de la recherche de la vérité et de l'affirmation de son caractère unitaire se pose essentiellement sur le plan théologique où toute solution d'expectative est absolument inconcevable pour notre ẓāhirite. Mais il faut s'empresser de remarquer que, sur ce plan, mais surtout sur celui de la législation, d'autres théologiens de stricte orthodoxie, dont

(1) Voir surtout le chap. VII de la 6e partie.

(2) *Apud* R. Brunschvig, *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*, in Études d'Islamologie, t. II, p. 88, Paris 1976.

(3) H. Laoust, *La Pensée et l'action politiques d'al-Māwardī* (364-450/974-1058) in Revue des Études Islamiques, année 1968-1, Paris 1968, p. 11.

(4) R. Brunschvig, *op. cit.*, t. II, p. 83.

des aš'arites, admettent que « dans tous les cas où l'ambiguïté reste grande » et où l'on « doit se contenter de simples présomptions *(ẓanniyyāt)*, on en arrivera à conclure que tout *muǧtahid*, à la condition de réunir les conditions requises, puisse avoir raison *(muṣīb)* » (1). Mieux encore et à l'opposé d'Ibn Ḥazm, on légitimera la spéculation *(naẓar)* et l'argumentation élaborée et poussée *(istidlāl)* et on parviendra parfois à une situation proche du scepticisme, où l'expectative, pour ne pas dire l'annulation de toute solution positive, sont clairement envisagées (2).

Parmi les théologiens-juristes de l'Islam classique qui ont admis et soutenu le principe de l'égalité absolue des preuves *(takāfu' al-adilla)*, dans le domaine du dogme surtout, figurent en bonne place les mu'tazilites tels al-Naẓẓām, mort entre 220/835 et 230/844, selon un témoignage d'al-Baġdādī (429/1037) (3) et les deux Ǧubbā'ī, Abū 'Alī (303/915) et Abū Hāšim (321/933), d'après une indication d'al-Šīrāzī (476/1083) (4). Toutefois, les hérésiographes, qui ont réfuté ce principe, s'adressent presque toujours à des non-musulmans, qu'il s'agisse d'Ibn Ḥazm, d'al-Ġazālī (505/1111) ou d'Ibn al-'Arabī (543/1148) (5), dont nous aurons à étudier les prises de position et les argumentations respectives. Ce qui doit expliquer leur recours constant à des arguments d'ordre rationnel, alors qu'en règle générale et dans une réfutation de type classique, les arguments scripturaires ont priorité absolue sur les autres (6).

Mais de tous ces auteurs polémistes qui se sont intéressés aux sceptiques, Ibn Ḥazm est sans conteste celui qui leur a apporté la réfutation la plus systématique et la plus riche. D'ailleurs, il en a conscience et il le déclare (7) au cours du long

(1) H. Laoust, *La Politique de Ġazālī*, Paris 1970, p. 182.

(2) Voir *infra*, 2e partie, chap. II.

(3) *Al-Farq bayn al-firaq*, Beyrouth 1393/1973, p. 113.

(4) *Al-Wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* dont nous avons établi le texte ; sous-presse à Alger, § 511.

(5) Voir *infra*, fin de la 1re partie.

(6) A. M. Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane*, Alger [1976], *passim*. Voir également du même, *Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane*, Studia Islamica, fasc. XLII, pp. 59-91, Paris 1975, *passim*.

(7) Voir *infra*, p. 49 et note 3.

chapitre qu'il leur a consacré et qu'il a intitulé : *al-Kalām 'alä man qāla bi-ṭakāfu' al-adilla* (1).

R. Arnaldez ne semble pas s'être intéressé à ce chapitre, ni dans sa thèse (2), ni dans ses travaux postérieurs réservés au penseur ẓāhirite. I. Goldziher, par contre, s'en est occupé en en faisant une mention très rapide dans l'introduction à son édition de l'ouvrage d'Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab* (3). Lui-même signale la publication de ces réfutations ḥazmiennes par Schreiner et il renvoie également à Dozy (4). M. Asín Palacios, dans son *Abenházam.*, traduit intégralement les *Fiṣal* et par voie de conséquence le chapitre sur les sceptiques (5). Plus récemment, J. van Ess en a donné dans son *Erkenntnislehre.*, une analyse claire mais assez rapide (6).

Parmi les auteurs musulmans contemporains, et à notre

(1) *Al-Fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, t. V, pp. 119-136, Caire 1321 h.

(2) *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris 1956, p. 203. L'auteur y déclare « qu'il n'en faut pas moins remarquer la totale absence de réfutation des arguments que les sceptiques avaient tournés contre la connaissance intellectuelle » et affirme qu'« Ibn Ḥazm ne les signale même pas ». Ce qui est vrai si on se réfère, comme le fait l'auteur, et en particulier au « délicat problème du jugement qui, depuis Parmécide, avait tourmenté les philosophes de la Grèce ». Par contre, R. A. a relevé avec soin l'argumentation développée par I. Ḥ. contre les sophistes (*op. cit.*, p. 204), argumentation que nous verrons d'ailleurs au cours de ce travail, tant il est vrai qu'I. Ḥ. réserve parfois un même sort aux sophistes et aux sceptiques qu'il lui arrive de confondre.

(3) *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdī des Almohades.* Introd. pp. 68-9 (trad. M. Gaudefroy-Demombynes), Alger 1903. I. G. les mentionne dans le cadre des libres penseurs dont le mouvement est lié à l'introduction en Espagne des écrits des Iḫwān al-Ṣafā' et à la propagation d'un mouvement purement andalou, le masarriyya, ce qui de toute façon reste à démontrer. D'ailleurs Ibn Ḥazm, en bon historien des idées religieuses, érudit et rigoureux, s'est bien gardé de se livrer à de tels rapprochements. I. G. ajoute que c'est dans la foulée de ces libres penseurs émettant « des théories qui approchaient tout près du point où l'on renie complètement l'Islam et où il n'y a plus aucun accommodement possible avec la religion positive », qu'apparut le mouvement sceptique de « l'égale valeur des preuves » (*op. cit.*, p. 69), affirmation que n'aurait pas manqué d'approuver notre théologien ẓāhirite, comme on aura l'occasion de nous en assurer.

(4) Voir les références in *op. cit.*, p. 70, note 1.

(5) *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, t. V, Madrid 1932, chap. 27, pp. 329-62 ; traduction presque sans notes ; il signale l'avoir déjà traduit et publié en 1907, voir *op. cit.*, p. 329, note 419.

(6) *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden 1966, pp. 227-28 ; il y est renvoyé également à v. Schreiner in *Z.D.M.G.*, 42 (1888), pp. 616 et suiv.

connaissance, seul A. Amīn en a donné dans son *Ḍuḥā*(1) un résumé assez rapide lequel est repris par ʿA. al-Wardī (2) sans même la mention de la source originelle, les *Fiṣal*. ʿA. Ṭālbī qui vient de donner une remarquable et fort utile réédition d'*al-ʿAwāṣim* d'Ibn al-ʿArabī, traite du *takāfu' al-adilla* dans le premier tome consacré à une analyse subtantielle de l'œuvre, et ce à partir des quelques pages profondes et riches que le mālikite andalou a réservées aux sceptiques (3).

Donc, il nous a paru faire œuvre utile, surtout à l'intention des lecteurs de langue française, en présentant avec tous les détails possibles et en l'accompagnant d'un commentaire comparatiste, le chapitre d'Ibn Ḥazm, mais aussi d'autres développements dus aux deux auteurs aš'arites précités. La deuxième partie de ce travail nous permettra de faire le point sur la question en présentant une synthèse de la théorie de la connaissance chez Ibn Ḥazm.

Ainsi, nous reportons à un peu plus tard le complément de ce travail, c'est-à-dire l'étude du *takāfu' al-adilla* dans la législation. Tout d'abord, cette étude est moins urgente à entreprendre, si l'on considère les travaux remarquables de R. Brunschvig, lesquels, toutefois, n'épuisent pas la question, soit qu'ils s'insèrent dans des recherches plus larges, soit qu'ils répondent à d'autres préoccupations plus précises (4). En outre, notre étude-ci est centrée sur Ibn Ḥazm lequel n'a pas apporté dans ce domaine juridique la meilleure contribution ; la cause en est le peu d'intérêt que lui accorde, dans *al-Iḥkām* notamment, sa méthodologie ẓāhirite par son refus de concevoir la possibilité de toute opposition interne entre les *adilla*, dès lors qu'ils sont immédiatement et directement extraits de Textes, nécessairement valides, clairs et complémentaires (5).

(1) *Ḍuḥā al-Islām*, t. III, Caire 1375/1956, pp. 348-50.

(2) *Manṭiq Ibn Ḫaldūn*, Tunis 1977, pp. 48-49.

(3) *Ārā' Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmiyya*, t. I (étude du texte édité *al-ʿAwāṣim min al-qawāṣim*), pp. 122-5 et t. II (texte), pp. 51-7, Alger [1975].

(4) Voir surtout de lui *Variations sur le thème du doute dans le* fiqh in Études, t. II, pp. 133-54, et art. *Bayyina*, E. I. (2).

(5) Voir A. M. Turki, *Polémiques*, pp. 90-99, pour le cas de deux Traditions contradictoires ou supposées comme telles.

Donc, dans cette première partie, nous suivrons le plan tracé par Ibn Ḥazm dans les *Fiṣal*, plan somme toute clair, logique et rigoureux, malgré plusieurs redites, et que nous n'aurons aucune raison de modifier. Dans l'ordre, nous donnerons une présentation générale des différentes catégories des sceptiques, une vue d'ensemble de leur éthique socio-religieuse, une analyse détaillée des argumentations développées par leurs différentes catégories et enfin un exposé complet des diverses réfutations du théologien ẓāhirite, suivi de celles qui furent apportées, quelques décennies plus tard, tout d'abord par al-Ġazālī et ensuite par Ibn al-ʿArabī. La deuxième grande partie nous fournira l'occasion d'étudier la genèse de la connaissance chez Ibn Ḥazm, sa réfutation du principe méthodologique de l'*istidlāl* et enfin sa conception des connaissances dites occultes.

* * *

I. *Différentes catégories des sceptiques.*

Leur thèse commune, note Ibn Ḥazm en guise de préambule, revient à affirmer qu'on ne peut soutenir une doctrine *(maḏhab)* quelconque contre une autre, ni déclarer victorieuse une croyance *(maqāla)* sur une autre, tant que la vérité n'apparaît pas, clairement, distincte de l'erreur et d'une manière évidente et sans aucune ambiguïté. Or, ajoutent les sceptiques, les preuves *(adilla)* que développe chaque croyance sont, bien au contraire, tout à fait égales à celles soutenues par toute autre qu'elle. Et d'énoncer leur principe sous la forme condensée du théorème : « Toute affirmation par la dialectique tombe certainement sous le coup de son infirmation » *(kull mā ṯabaṯa bi-l-ǧadal fa-innahu bi-l-ǧadal yunqaḍ)* (1).

Le théologien ẓāhirite répartit ensuite les sceptiques en trois catégories qu'il donne selon un ordre d'hérésie décroissante, pour ainsi dire :

A) La première, qui s'apparente aux libres penseurs, affiche son scepticisme sur toute question ayant été l'objet d'un désac-

(1) *Fiṣal*, V/119.

cord *(iḫtilāf)*. Ainsi, elle n'affirme, avec certitude, ni la divinité, ni la prophétie, pas plus qu'elle ne les nie. Pareillement, elle n'établit le bien-fondé d'aucune religion ou secte *(ahwā')*, pas plus qu'elle n'en prononce l'annulation. Cependant, elle est sûre de l'existence indubitable de la vérité au sein de l'une de ces croyances ; mais, assure-t-elle, elle n'est jamais apparue, clairement et distinctement, à qui que ce soit (1).

Comme partisan de cette thèse, Ibn Ḥazm ne cite qu'un seul nom, celui d'un juif, Ismā'īl b. Yūnus, le Borgne, médecin de sa profession et qui ne semble pas être très connu (2). Certes, affirme-t-il, il n'a jamais déclaré publiquement y avoir adhéré, mais ses propos, ainsi que ses arguments polémiques, indiquent, solidement, qu'il l'avait déjà adoptée, à cause précisément de son zèle à lui assurer la victoire.

B) La deuxième catégorie de ceux qu'on peut appeler les déistes, se place à un niveau inférieur du scepticisme, puisqu'elle établit, avec certitude, l'existence du Créateur qui a, réellement et indubitablement, créé tout ce qui n'est pas Lui. Mais pour ce qui est de la prophétie, elle n'a émis ni confirmation, ni infirmation, pas plus qu'elle ne l'a fait pour n'importe quelle religion à quelque communauté qu'elle appartienne *(dīn milla)*. Mais, tout comme la première catégorie, elle affirme l'existence certaine de la vérité dans l'une de ces croyances, existence qui ne s'est jamais manifestée à qui que ce soit et dont la recherche n'a donc pas fait l'objet d'une charge *(taklīf)* imposée par Dieu aux hommes.

Pareillement, un autre juif, également médecin, Ismā'īl b. al-Qarrād (3), est mentionné par Ibn Ḥazm comme un partisan certain de cette thèse. Bien plus, tient-il à affirmer, il lui a avoué cette affiliation, alors qu'il polémiquait avec lui en vue de la soutenir ; du reste, rappelle-t-il, chaque fois qu'il l'appelait à l'Islam, après avoir dissipé ses doutes et réduit à néant ses prétextes, il répliquait que c'était se jouer des religions que de

(1) *Ibid.*

(2) Cf. remarque I. Goldziher, *supra*, note 3, p. 40, lequel ne cite pas le nom de juifs.

(3) Van Ess donne aussi Qurād, Qudād et Qaddād en se fondant sur ce qui semble être une erreur de copiste dans les *Fiṣal*.

passer de l'une à l'autre *(al-intiqāl fī-l-milal talā'ub)*. Par ailleurs, Ibn Ḥazm cite, comme partisans possibles de la thèse, un groupe de savants théologiens prééminents dans la science *(ahl al-naẓar wa-l-ri'āsa fī-l-'ilm)*, mais, précise-t-il, il n'a pas pu s'assurer de l'authenticité de ce fait qui lui avait été rapporté.

C) La troisième catégorie de ceux qu'on peut assimiler aux musulmans, se situe donc à un niveau encore plus bas dans son scepticisme, en ce sens qu'il ne touche ni le Créateur dont elle affirme la réalité de création de toute créature, ni la prophétie qu'elle tient pour vraie, et ni donc l'apostolat de Muḥammad qu'elle déclare authentique. Mais, par contre, elle n'accorde la victoire à aucune croyance musulmane *(qawl)* sur une autre ; elle affirme plutôt l'existence certaine de la vérité au sein de l'une d'entre elles ; toutefois, précise-t-elle, personne ne peut soutenir qu'elle s'est manifestée, clairement, à ses yeux (1).

II. *Éthique socio-religieuse des sceptiques.*

En bon historien des idées religieuses, réellement vivantes en pays d'Islam et plus particulièrement dans la société andalouse de son époque, Ibn Ḥazm ne se contente pas d'établir un classement clair et précis des différentes religions, sectes et croyances ; il tente également de caractériser l'éthique sociale que sécrète réellement chacune d'elles, avant d'exposer leurs argumentations respectives et de les réfuter par les siennes propres. Ce schéma suivi a l'avantage, non seulement de l'objectivité et de l'honnêteté du théoricien, mais aussi du réalisme de l'homme d'action pour qui toute doctrine ne peut être valablement étudiée que dans le contexte de la vie sociale qui la vit naître ou, simplement, se développer.

A) Ainsi donc, explique-t-il, un groupe de sceptiques s'en tient à sa perplexité *(ḥayra)*. « Nous ne savons pas quoi croire, disent-ils, et nous ne sommes pas en mesure de suivre une croyance dont la validité s'est imposée à nous, à l'exclusion de celle de toute autre ; autrement, nous nous leurrions, et nous ferions violence à notre raison ; mais, par contre, nous ne

(1) *Fiṣal*, V/120.

prononçons ni confirmation, ni infirmation » (1). Mais, affirme Ibn Ḥazm, la grande majorité de ce groupe incline vers les plaisirs et les distractions et ne s'emploie qu'à satisfaire ses penchants naturels.

B) Un autre groupe, ajoute le théologien ẓāhirite, soutient que l'homme, par nécessité rationnelle, doit, impérativement, considérer que son existence n'est pas futile *(sudan)*, mais qu'il est tenu, absolument, d'adopter une religion susceptible de le dissuader de commettre des actions iniques ou vilaines ; ainsi, avance-t-il, rien ne garantit que l'homme, sans religion, ne commette ni corruption ni crime, c'est-à-dire tout ce qui cause la perdition du monde dans sa totalité, la corruption de sa structure, la désorganisation de son harmonie, l'annulation des sciences et la disparition de l'ensemble des vertus, pourtant indispensables à leur survie. Cet homme, sans religion, décrète-t-on, doit être tué, à cause du danger mortel qu'il fait courir au monde (2).

Devant une situation si désespérée, que faire, se demandent les sceptiques de ce groupe?

1) Une partie, optant pour la solution de la facilité, soutient que les choses étant ainsi, l'homme est tenu de garder la religion qui l'a vu naître et grandir, parce que c'est celle que Dieu lui a choisie, lors de sa création et au début de sa croissance et dans laquelle, plus tard, Il l'a confirmé. Ainsi, décrète-t-on, il ne lui est pas licite de quitter la religion que Dieu lui a destinée, quelle qu'en soit la nature!

C'est là, précise Ibn Ḥazm, la croyance *(qawl)* d'Ismāʿīl b. al-Qarrād (3), médecin juif déjà cité, lequel soutenait que quiconque quitte une religion pour une autre est un effronté qui se joue de toutes les religions et désobéit, ainsi, au Dieu qu'il avait déjà adoré dans sa religion originelle. De la sorte, il professait *(yaqūl)* le principe universel *(al-mas'ala al-kulliyya)*, c'est-à-dire qu'il ne concevait pas qu'une personne pût demeurer sans croire à une religion, comme l'explique Ibn Ḥazm.

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) Voir *supra*, note 3, p. 43.

2) Une autre partie, optant pour la religion universelle, soutient que l'homme n'a ni excuse, ni raison valable de garder la religion de son père, ou de son grand-père, ou de son maître, ou enfin de son voisin ; bien au contraire, il doit rester fidèle à tout ce qui a été déclaré valide et méritoire par toutes les religions réunies et par l'unanimité des esprits humains. Ce qui veut dire qu'il ne tue point, ne fornique pas, mais qu'il doit faire preuve de commisération à l'égard de ses semblables et pratiquer l'aumône. C'est là, précisément, le Vrai, sans l'ombre d'un doute, du fait de l'unanimité réalisée, et il n'est point d'autre obligation que celle de s'abstenir d'entreprendre tout acte ayant fait l'objet d'un désaccord quelconque (1).

III. *Argumentations développées par les sceptiques.*

Elles sont sériées et exposées en détail par le théologien ẓāhirite, mais elles se ramènent, toutes, au thème central de l'*iḫtilāf*, lequel, par sa simple existence, justifie et légitime le principe de l'égalité absolue des preuves. Mais regardons les choses de plus près et reprenons-les dans l'ordre voulu par Ibn Ḥazm.

1) Chaque adepte d'une religion quelconque, ou croyance, ou simple opinion, prétend fonder sa foi sur les principes premiers de la raison et sur la démonstration logique, stricte et éclatante *(burhān)*. Comment, donc, peut-on tomber dans le désaccord?

(1) *Fiṣal*, V/121. Cf. le chapitre autobiographique de Burzōe de *Kalīla wa-Dimna* de ʿA. b. al-Muqaffaʿ, mort vers 140/757. On y remarque que le chef de file des médecins perses a, lui aussi, entrepris des recherches dans toutes les religions, mais qu'il n'y a rien trouvé qui puisse apporter une réponse rationnelle à ses questions. En désespoir de cause, il a pensé pouvoir garder la religion de ses ancêtres, mais il n'a pas réussi à légitimer son attitude. Craignant de mourir avant d'atteindre la vérité, il s'est décidé à n'effectuer que les actes dont il est intimement convaincu de la conformité avec la morale de toutes les religions. Ainsi, il s'est gardé de tuer, ou de mentir ou de nier la Résurrection, l'Au-delà, le châtiment et la récompense de Dieu ; bref il a opté pour le bien *(ṣalāḥ)*, source incomparable, intarissable et invulnérable.

Voir *E.I.* (2), art. *Ibn al-Muḳaffaʿ* de Gabrielli qui trouve une « analogie frappante » entre certains passages de cette autobiographie et « la critique rationalisante » du fidéisme en général telle qu'elle ressort dans un des plus longs passages cités par al-Qāsim b. Ibrāhīm, l'*imām* zaydite, lequel au III/IX^e^ siècle réfuta un ouvrage d'apologie religieuse manichéenne attribué à Ibn al-Muqaffaʿ.

2) Ne remarque-t-on pas que, dans les séances de polémique, la victoire de l'un ou de l'autre des groupes de partisans sur son adversaire, est assurée en fonction de sa capacité de raisonnement et d'éclaircissement et de sa maîtrise dans l'art de l'esquive et de l'embrouillement des choses, exactement comme s'il s'agissait de guerriers en quête d'un succès militaire?

3) Il ne doit pas exister de croyance dont la victoire est, manifestement, évidente ; sinon, toute ambiguïté et toute divergence disparaîtraient d'elles-mêmes, comme c'est déjà le cas pour les connaissances acquises par les sens et les principes premiers de la raison, ainsi que pour les mathématiques et tout ce qu'on établit par un *burhān* apparent.

4) Il est impossible d'admettre que la vérité se manifeste aux gens et qu'ils continuent à s'y opposer sciemment, obstinément et sans raison valable, au risque de courir à leur perte dans les deux Vies! Il s'ensuit qu'il ne leur reste d'autre ressource que l'imitation servile *(taqlīd)* qui fait que l'on se range derrière un imam depuis sa prime jeunesse, ou que l'on adopte la « solution de vérité » par simple illusion et sans aucun examen sérieux, ni certitude. Ce que l'on observe, du reste, au sein de chaque communauté, alors qu'en fait elle ne sécrète que tout ce qui relève, indubitablement, de la faiblesse d'esprit et de la nullité (1).

5) Ne remarque-t-on pas à ce sujet que ce qui caractérise, essentiellement, les recherches menées, aussi bien au niveau des mutakallimūn et des philosophes que de la classe commune des gens *(ʿāmma)* et, entre autres, des ignares, c'est la grande diversité de leurs options et les divergences de leurs propos. Or, chacun de ces chercheurs prétend avoir épuisé la recherche de la vérité à coups de *burhāns*, de *dalīls* et d'arguments probants *(ḥuǧǧa)*? D'ailleurs, rien ne différencie, dans ce domaine, un chercheur d'un autre, qu'il soit juif, chrétien, mazdéen, musulman, manichéen, ou matérialiste, de telle sorte que tous sont prêts à mourir pour leurs religions respectives.

(1) *Fiṣal*, V/121.

6) Jusqu'au sein de chaque religion, ne remarque-t-on pas une multitude de sectes *(firaq)* qui n'entretiennent entre elles que les pires rapports? Ne voit-on pas les ḫāriǧites musulmans déclarer licite le sang de tout non-ḫāriǧite, le mālikite défendre son école avec acharnement *(yuqātil)* et bien d'autres encore et de toutes les religions? Bien plus, tu rencontres rarement deux personnes qui soient d'accord sur une seule solution donnée! Mieux encore, tu constates que plus ces partisans poursuivent leurs efforts de recherche, plus ils voient leurs divergences s'aggraver! Ce qui, de toute évidence, ne peut être le fait du *burhān*, mais bien de celui du *taqlīd*, ou de toute recherche partisane qu'on s'imagine être de la quête de la vérité (1).

7) Au niveau de la recherche individuelle, n'est-on pas témoin du cas de tel philosophe ou mutakallim, très expert en son domaine, très appliqué dans ses recherches et très dévoué à son entreprise, lequel, en l'espace de quelques années, passe d'une opinion à une autre, à cause d'un élément nouveau qui lui est apparu en cours de route? Ne le voit-on pas alors défendre l'une et l'autre, chacune en son temps, avec le même acharnement? Pire encore, ce savant peut revenir, plus tard, à son opinion originelle ou passer à une troisième! Ce qui, observe-t-on, indique que les preuves sont mauvaises et qu'elles s'équivalent sur ce plan, de telle sorte qu'elles se détruisent mutuellement.

8) D'ailleurs, en examinant de plus près le cas de ce savant, on ne peut envisager que deux hypothèses, à l'exclusion d'une troisième :

— Ou bien, son opinion n'a d'autre fondement que sa propre prétention ou son imitation servile que, du reste, il reconnaît! Dans ce cas, il n'est pas plus digne qu'un autre de prétendre atteindre la vérité!

— Ou bien, on reconnaît le bien-fondé de son opinion! C'est alors que s'ouvre une seconde alternative :

— Ou son fondement est d'ordre sensoriel, en totalité ou en partie!

— Ou il relève de la nécessité rationnelle évidente!

(1) *Fiṣal*, V/122.

Selon l'une ou l'autre de ces hypothèses, tout *iḫtilāf* doit disparaître, à l'instar de ce qui se passe dans toute connaissance saisie par les sens ou par évidence rationnelle, du genre de 3 est plus grand que 2. Mais comme il n'en est rien, il ne reste à ce savant que de déclarer que le fondement de son opinion est un *dalīl* d'une nature ne relevant ni des sens, ni de l'évidence rationnelle (1).

9) Et puis, interroge le sceptique, sait-il qu'il sait? S'il répond par la négative, il soutient une thèse impossible et toute discussion s'arrête là avec lui! S'il répond par l'affirmative, on lui demande à nouveau par quel savoir il le sait et ainsi de suite jusqu'à l'infini!

Remarquons, tout de suite et avant d'aborder les réfutations d'Ibn Ḥazm, que le juriste ẓāhirite semble avoir adopté son propre style dialectique dans l'exposé qu'il a fait des thèses des sceptiques. C'est ainsi qu'on a eu droit à des divers procédés alliant l'argumentation par l'absurde au retournement de la preuve, en passant tout naturellement par le syllogisme et le dilemme. Ce sont là autant de figures de raisonnement et d'argumentation relevant de la pure tradition de la logique formelle. Sa réponse sera très circonstanciée et sans commune mesure avec ce qui précède, même si l'on tient compte des nombreuses redites. Certainement que doivent entrer en ligne de compte sa conviction inébranlable, son caractère passionné et son tempérament tout de fougue (2).

IV. *Réfutations par Ibn Ḥazm des thèses sceptiques.*

En préambule, l'auteur fait remarquer, fort probablement à juste titre, qu'à sa connaissance personne, parmi les mutakallimūn, n'avait consacré un chapitre, dans sa totalité, à la réfutation en question (3). Pour le corps du chapitre, il réfute les arguments des adversaires dans un ordre qui ne semble pas

(1) *Fiṣal*, V/123.
(2) Voir A. M. Turki in *Polémiques*, pp. 50, 362 et suiv.
(3) Voir *supra*, note 7, p. 39 et *Fiṣal* V/124.

logique, puisqu'il ne suit qu'accidentellement l'ordre de leur succession, pas plus qu'il n'adopte un plan qui va du général au particulier par exemple. Toutefois, nous allons le respecter, tout en indiquant la référence, déjà numérotée dans ce travail, à la thèse réfutée (1).

1. (II-A). A l'adresse du groupe perplexe, il fait observer que le fait de se tenir pour ignorant et de l'attester doit nous dispenser de polémiquer avec lui, et ne peut donc constituer un argument probant à l'encontre de toute personne qui sait. C'est plutôt le contraire qui est vrai, en ce sens que le savoir d'une personne sert d'argument contre l'ignorance d'une autre. Du reste, ceci est valable pour toutes les sciences et techniques où l'on admet communément que toute chose sue est susceptible de l'être par un groupe, alors que l'autre doit se résigner à l'ignorer ; sinon, il n'y aurait plus ni vérité, ni science, ni technique! C'est là, affirme Ibn Ḥazm, quelque chose qui tombe sous les sens. Bien plus, il va jusqu'à prétendre qu'il connaît la cause réelle de l'ignorance affichée par le sceptique et il en déduit que son devoir est d'examiner, avec un soin extrême et sans passion, les *burhān*s des savants qui prétendent avoir des lumières, là où il s'avoue ignorant.

2. (I-A). A l'intention des sceptiques parfaits qui affirment, pourtant et d'une manière catégorique, l'inexistence de toute doctrine valide, Ibn Ḥazm juge qu'ils soutiennent là une thèse, manifestement et incontestablement, mauvaise. En effet, observe-t-il, ils affirment, d'un côté, la réalité de l'existence du monde et de tout ce qui s'y trouve, ainsi que la réalité de leurs acquisitions sensorielles et rationnelles évidentes, mais, d'un autre côté, ils ne confirment, ni n'infirment la contingence du monde, ni sa prééternité, pas plus qu'ils n'établissent ou n'annulent l'existence de son Créateur. Ils se contentent, toutefois, de déclarer nulles les deux éventualités à la fois. C'est également leur attitude vis-à-vis de la prophétie. Ainsi, ils soutiennent l'impossible, tiennent les pires propos des sophistes

(1) Si on avait voulu suivre un ordre plus logique, on aurait adopté le classement suivant : 2-1-8-3-4-5-6-7-10-12-9-11-13.

et s'écartent de la raison évidente et nécessaire dont ils confirment, pourtant, la réalité et admettent la validité des implications (1).

De la même manière, explique-t-il, lorsqu'un sceptique soutient qu'une même chose peut être, simultanément et d'un seul point de vue, vérité et erreur à la fois, alors qu'un autre nie, en bloc, l'existence de la vérité et de l'erreur, ils ne font que soutenir, l'un et l'autre, des thèses manifestement nulles au regard de la nécessité et de l'évidence rationnelles. Pareillement, si deux personnes soutiennent, respectivement, la contingence et la prééternité du monde, les sceptiques doivent admettre que l'un d'eux dit vrai sans doute, à moins qu'ils n'annulent les vérités, rejoignent les sophistes et leur empruntent leur langage.

3. (II-A). Quant au sceptique qui appartient aux deux groupes précités et qui incline, de tout son être, vers les plaisirs, Ibn Ḥazm affirme qu'il n'y a pas à polémiquer avec lui, parce qu'il a été établi avec certitude que l'errance, l'erreur, la nullité et la corruption sont à la base de la croyance qui l'a jeté, corps et âme, dans les plaisirs. Or, tranche-t-il, une fois qu'une chose est décrétée nulle, il doit en être de même de ce qu'il s'ensuit. Quand même appartient-il aux autres groupes des sceptiques, il n'y rencontrera que condamnation de toute fréquentation assidue et forcenée des plaisirs, à moins qu'il n'épouse les thèses des matérialistes *(dahriyya)* que le juriste ẓāhirite rappelle avoir déjà réfutées (2).

4. (II-B-1). A l'adresse du sceptique qui prêche l'obligation et la nécessité pour l'homme de s'en tenir à la religion de ses antécédents et de sa prime jeunesse, Ibn Ḥazm assure qu'il y a là erreur manifeste. Car, interroge-t-il, quelle est l'origine de cette contrainte, s'il est vrai qu'elle implique, impérativement, un agent? Serait-ce Dieu, et serait-elle, éventuellement, imposée à l'ensemble de Ses créatures? Dans le cas contraire, serait-ce l'homme, ou la raison ou un *dalīl* quelconque?

(1) *Fiṣal*, V/124.

(2) *Fiṣal*, I/9-24. Pour cette secte, voir E.I. (2), art. I. Goldziher et A.-M. Goichon, *Dahriyya*.

Si la réponse du contradicteur est affirmative, il fait alors remarquer qu'en dehors de Dieu ou d'une personne dont Il nous a imposé l'obéissance, nul ne doit être obéi ou suivi. En effet, avance-t-il, il n'y a pas d'obligation en soi! D'ailleurs, s'il s'en trouvait, elle ne serait pas plus digne d'être acceptée que toute autre qui viendrait l'annuler! Du reste, l'homme serait bien ignorant et pareil à la bête s'il acceptait docilement d'être conduit par n'importe qui!

Si le contradicteur ramène cette obligation à une nécessité rationnelle, Ibn Ḥazm lui fait remarquer qu'il n'y a là rien qui relève de cette structure *(bunya)*. En effet, donne-t-il en guise de définition, « la raison n'impose rien, mais elle n'est que le pouvoir de discernement qui permet à l'âme *(nafs)* de distinguer les choses dans leur état (perceptible) uniquement *('alä mā hiya 'alayhi faqaḍ)*. Elle sait reconnaître une obligation valide imposée par Dieu d'une autre qui ne l'est pas, parce que ne venant pas de lui » (1).

Et puis, se demande l'auteur des *Fiṣal*, que serait cette obligation de structure rationnelle? Reprenant l'usage du dilemme, il envisage deux cas :

— Ou bien le contradicteur la ramènerait à l'évidence et, alors, il défierait les sens et n'en tirerait aucun avantage, car tout un chacun pourrait en faire autant!

— Ou bien il choisirait le *burhān* et il lui resterait à le fournir ; or, il ne le trouverait jamais, pas plus qu'il ne trouverait un *dalīl*, s'il venait à imputer l'obligation à Dieu dont les ordres impératifs ne sont connus que par la Révélation à un Apôtre qu'Il assiste par des miracles attestant de sa véracité, ou par une disposition naturelle dont Il dote nos esprits.

5. (II-B-1). Ibn Ḥazm refuse également l'argumentation du contradicteur qui tend à faire accréditer l'idée selon laquelle cette religion suivie par *taqlīd* a, bel et bien, été choisie par Dieu pour la personne dans laquelle Il l'a fait naître et grandir. Tout en reconnaissant la réalité de la situation de fait, il ne veut

(1) *Fiṣal*, V/125. Cf. *al-Iḥkām* d'Ibn Ḥazm, t. I, p. 128, *apud* A. M. Turki, *Polémiques*, p. 146.

en tirer aucun *dalīl* comme quoi cette personne ne peut pas quitter son état originel pour un autre meilleur. Bien au contraire, insiste-t-il, tout le monde est d'accord pour juger qu'il est de son devoir de quitter le blâmable pour le louable.

D'ailleurs, note-t-il, en reprenant les termes de son contradicteur (cf. III-6), toutes ces religions, que le sceptique veut voir imposées, se renient les unes les autres, se lancent mutuellement des condamnations par excommunication et s'accusent réciproquement de mensonges, tout en défendant à leurs adeptes respectifs de suivre une autre religion que la leur. Et puis, ajoute-t-il, imposer à quelqu'un de garder la religion natale, c'est, *ipso facto*, la déclarer vraie et condamner toutes les autres comme fausses. Ainsi, on arrivera à cette situation impossible que toutes les religions sont vraies et fausses à la fois.

6. (II-B-2). Ibn Ḥazm en arrive au sceptique qui prétend pouvoir s'en tenir à une morale communément admise, en accomplissant le bien dont le mérite est reconnu par toutes les religions, ainsi que par la raison universelle et en évitant le mal dont la laideur est reconnue par les mêmes voies. C'est là, juge-t-il, une thèse mauvaise, hypocrite et condamnée à l'anéantissement *(muḍmaḥill)*.

Il s'agit de mensonge, explique-t-il, du simple fait que cette prétendue morale n'existe pas et que toutes les religions, sauf rares exceptions, sont unanimes à trouver licite de tuer l'opposant et de confisquer ses biens (1). En outre, toute religion et cette fois-ci sans exception, livre des combats offensifs *(qātala)*, conformément à des lois que toutes les autres tiennent pour de la pure iniquité. Ainsi, les religions ne sont jamais d'accord sur quoi que ce soit, même pas pour confirmer le principe de l'Unicité de Dieu. Mais, elles condamnent unanimement l'erreur et l'impiété de toute personne qui ne croit en aucune d'elles, et se déclarent « déliées » envers lui *(bara'a minhu)*. A vouloir, donc, rechercher leur accord, on n'obtient que leur désaccord unanime.

D'autre part, ajoute-t-il, cette entreprise est vouée à l'échec,

(1) *Fiṣal*, V/126. Cf. *op. cit.*, I/97-8.

à la nullité et à la déception. C'est que l'on sait que les gens inclinent, naturellement, vers les plaisirs et détestent les contraintes que s'imposent les adeptes des Lois et les philosophes. Bien plus, il n'y a aucun *dalīl*, ni rationnel, ni scripturaire, qui puisse légitimer ou légaliser cette recherche. « En effet, rappelle-t-il en guise de définition, la raison n'impose rien et ne juge bon ou mauvais quoi que ce soit ». La preuve en est que toutes les personnes douées de raison, sauf rares exceptions, sont des adeptes de Lois lesquelles déclarent licite de tuer, de confisquer les biens d'autrui et d'égorger les animaux. Pourtant, aucune d'entre elles n'a relevé cette contradiction entre les Lois et la raison, mis à part quelques-unes dont l'esprit n'est pas considéré comme un modèle du genre (1). Donc, conclut le théologien ẓāhirite, toute prétention de faire de la raison le critère du bien et du mal est frappée de nullité.

7. (III-2). C'est ensuite au tour du sceptique à qui Ibn Ḥazm reproche de tirer argument du fait des divergences constatées dans les séances de polémique entre les partisans des diverses religions, croyances et opinions, et de déduire, ainsi, qu'on n'y observe jamais de victoire définitive et générale de l'une sur l'autre, mais seulement des succès aléatoires et éphémères dus, essentiellement, à l'habileté du polémiste dans l'art de bien exposer, de ruser et d'embrouiller les thèses en présence. Ce qui, aux yeux du contradicteur, constitue la preuve de l'absence de toute vérité, constamment évidente et jamais contestable, du type de celles qu'on acquiert par les sens, ou par les éléments premiers de la raison, comme on en rencontre dans les mathématiques (2).

Ibn Ḥazm reconnaît, certes, la réalité de l'objection, mais n'y voit aucun argument probant de nature à étayer la thèse de l'égalité absolue des preuves. Vaincre momentanément, réplique-t-il, n'est pas une *ḥuǧǧa* convaincante à l'usage du savant et n'est susceptible de satisfaire que les partisans de la

(1) Voir note 1, p. 46, pour le cas d'Ibn al-Muqaffaʿ qu'Ibn Ḥazm ne cite pas, pas plus qu'il ne cite le cas du poète A. ʿA. al-Maʿarrī (363/973-449/1057) dont il a dû entendre parler, surtout dans ses *Luzūmiyyāt*.

(2) *Fiṣal*, V/127.

polémique à laquelle ils accordent une valeur en soi, sans se préoccuper de la recherche de la vérité. C'est le cas, note-t-il, des savants de son époque qui s'entêtent à crier, à parler profusément pour ne rien dire et qui l'emportent, ainsi, grâce à de pareils procédés oratoires. Mais les savants, qui recherchent sérieusement la vérité des choses, telles qu'elles sont, examinent les arguments de l'adversaire, un à un, pour en distinguer le convaincant du tapageux, selon des critères solides que le théologien ẓāhirite rappelle avoir exposés dans *al-Taqrīb* et *al-Iḥkām* (1).

De la sorte, note-t-il encore, toute personne, qui n'accepte que le *burhān* fondé, nécessairement, sur les acquisitions des sens et le discernement évident, atteint rapidement la vérité pure de toute ambiguïté. Par contre, celui qui n'ambitionne que d'assurer la victoire à une solution d'actualité ou à un *maḏhab* qu'il a déjà adopté sans *burhān* et pour la validation duquel il se contente de solliciter les preuves de ses propres maîtres, sera toujours incapable de discerner le vrai du faux. Pire encore, il peut donner à croire aux gens décadents *(maḫāḏīl)* que toute recherche valide doit être de cette nature (2).

Un peu plus loin, Ibn Ḥazm assimile l'ambiguïté *(iškāl)* à l'ignorance, ce qui lui permet de développer à nouveau une argumentation déjà employée (3) dans les *Fiṣal*, selon laquelle l'ignorance ne peut pas constituer une *ḥuǧǧa* contre le savoir acquis par *burhān*, que, du reste, il n'y a rien dans le monde qui ne puisse être ignoré par quelque groupe que ce soit, en l'occurrence par les fous, les enfants, les ignares et les bornés, et qu'enfin les gens varient dans leur capacité de compréhension.

A l'invocation par l'adversaire, à maintes reprises renouvelée, du cas des mathématiques et des connaissances acquises par les sens, ou par les principes premiers de la raison, domaine devant échapper à l'*iḫtilāf*, Ibn Ḥazm fait observer que cet exemple n'est pas susceptible d'application *(ġayr muṭṭarid)*,

(1) L'auteur emploie respectivement les termes de *iqnā'ī* et *šaġabī*. Voir *al-Iḥkām* t. I, pp. 13-29 (il y renvoie, p. 16, à son chap. des *Fiṣal* sur le *takāfu' al-adilla* et *al-Taqrīb*, pp. 185-201).

(2) *Fiṣal*, V/128.

(3) Voir *supra*, IV-1.

en ce sens qu'il ne comporte rien qui appelle aux contestations *(ṭanāzu')*, ni à l'imitation servile. Par contre, une fois que l'on passe aux connaissances acquises par les voies précitées, mais qui peuvent faire l'objet de *ṭaqlīd*, alors là on tombe dans les contestations, les polémiques et la négation des connaissances nécessaires *(ḍarūriyyāt)*. Ainsi, en est-il des cas de la nature humaine ou divine du Christ, vue par les chrétiens, de l'affirmation zélée, par les juifs, de l'origine commune du Nil et de l'Euphrate, ou, par la *'āmma*, de la simultanéité des levers ou des couchers du soleil partout dans le monde, ou enfin, par les aš'arites, de la conception des modes *(aḥwāl)*, ni existants ni inexistants, ni vrais ni faux, ni créés ni incréés et ni connus ni inconnus. Ce que, rétorque Ibn Ḥazm, démentent et annulent les sens et les connaissances rationnelles, premières et nécessaires (1).

(1) *Fiṣal*, V/130-1. Dans le même tome des *Fiṣal*, Ibn Ḥazm fournit des détails sur cette théorie des modes chez les aš'arites et leurs adeptes. A titre d'illustration de ces *aḥwāl* qui échappent, ainsi, à toute définition ou caractérisation, il cite le problème de la connaissance et de l'existence que les aš'arites posent dans ces termes : Avez-vous connaissance de la connaissance que vous avez de Dieu et de ce que vous savez en général ? Avez-vous conscience de l'existence de l'existence de ce que vous découvrez ? Si la réponse à ces questions est positive, d'autres de même nature en découleront immédiatement et ainsi de suite jusqu'à l'infini *(tasalsul)*. Là, remarque-t-il, on touche aux thèses des amis de Ma'mar et des *dahriyya*. Si la réponse est négative, ils doivent la valider, comme ils sont tenus de le faire pour toute affirmation éventuelle. Ainsi, note-t-il, la boucle est bouclée chez les aš'arites et on débouche sur l'impossibilité ! Il fait remarquer que là où ces derniers croient pouvoir préciser les notions, ils tombent dans une situation pire que celle des sophistes avec leur lot de confusions et de radotages (*Fiṣal*, V/49).

A l'exemple de la prééternité *(qidam)*, donné par les aš'arites, Ibn Ḥazm soutient qu'il n'y a pas de *qidam* du *qidam* et qu'il ne peut s'agir que du *taqaddum* (lequel indique non un état permanent mais une action en progression) qui par lui-même réalise l'action de précéder autre chose, alors que le *qidam* existe bel et bien, est connu et sert de qualification au *mutaqaddim*, et qu'on ne peut donc le nier. Pour ce qui est du *qidam* du *qadīm* (prééternel), ajoute-t-il, il est nul puisqu'aucun Texte *(naṣṣ)* ne le fonde et qu'aucun *dalīl* n'en établit l'existence. Il en est de même du concept de l'existence que l'on doit soumettre au même examen. (*Fiṣal*, V/50.)

Recourant au dilemme et au raisonnement par l'absurde, il demande aux aš'arites de lui indiquer si les *aḥwāl* sont pour eux des concepts *(ma'ānī)* et des signifiés *(musammayāt)* précis, définis et distincts, les uns des autres, ou s'ils ne sont que des noms sans significations. S'ils répondent par la négative, ils fournissent par là le sens réel du néant et on leur demande pourquoi prétendent-ils qu'ils ne sont pas inexistants et pourquoi les appellent-ils *aḥwāl*, alors qu'ils n'existent pas et que toute appellation ne peut être dictée que par la Loi *(šar'iyya)* ou l'usage

8. (I-A-B-C). Au contradicteur sceptique qui soutient l'existence certaine, quelque part, d'une seule croyance, indubitablement valide *(ṣaḥīḥ)*, le juriste ẓāhirite demande comment il a pu le savoir et s'il ne pense pas que sa propre thèse est, probablement, assimilable à celle, différente et selon laquelle toutes les croyances sont valides. Comme il suppose sa réponse négative, fondée sur l'impossibilité qu'il y a à affirmer et à nier une même chose à la fois, ou à annuler, en bloc, toutes les croyances, il ne lui laisse d'autre alternative que celle d'admettre l'existence indubitable d'une réalité bien déterminée *(bi-ʿaynih)*, vérité soit-elle, ou erreur. Ce qui serait, pour le ẓāhirite, un aveu de la part du sceptique du rôle de la raison et des sens, lesquels attestent par des *burhān*s évidents de la validité de telle croyance en particulier et exclusivement, et la discernent de toutes les autres, condamnées à l'invalidité avant même de parvenir à leur contrôle (1).

9. (III-6). Au sceptique qui soutient que si la vérité existait réellement, elle finirait par apparaître, à la longue et à force de recherches et de polémiques, Ibn Ḥazm rétorque qu'effectivement, elle est déjà apparue, ainsi d'ailleurs que la conjecture du faux *(ẓann al-bāṭil)*, quand même chaque groupe prétend-il être sur la bonne voie. Mais, enchaîne-t-il, il n'y a que la méthode qu'il a déjà décrite qui soit susceptible d'y faire parvenir le chercheur.

10. (III-4). Il s'agit du contradicteur qui trouve impossible que la vérité apparaisse aux gens et qu'ils s'obstinent, quand même, à s'y opposer, sans raison valable, courant ainsi à leur perdition dans les deux Vies. Ibn Ḥazm lui répond que son propos est nul et que l'observation des choses lui apporte, bel et bien, un démenti formel. Combien de gens, explique-t-il,

linguistique *(luġawiyya)* ; ce que n'est pas leur appellation, pas plus qu'elle n'est conventionnelle *(muṣṭalaḥ ʿalayhā)* ; elle est donc purement et certainement nulle. Si leur réponse est affirmative, on leur rétorque que c'est là la qualité nécessaire de ce qui existe et on leur demande pourquoi disent-ils qu'ils n'existent pas. Et Ibn Ḥazm de poursuivre le même raisonnement pour les autres mots *maʿqūla* (comprise), *maʿlūma* (sue) et *maḫlūqa* (créée) et de conclure que les aš'arites n'ont, pour eux, ni preuves scripturaires, ni rationnelles. (*Fiṣal*, V/51-2.)

(1) *Fiṣal*, V/129.

croient qu'ils sont dans l'erreur, et le reconnaissent et, malgré cela, sacrifient leurs biens, leurs enfants et leur personne dans le but de défendre un prince, absent de leur combat, sans, pour autant, espérer améliorer l'état de leur propre fortune? Ne sont-ils pas nombreux ces gens qui consomment certains aliments et boissons, tout en croyant qu'ils leur sont nuisibles et qu'ils finiront bien par les mener jusqu'à leur perte, et tout en reconnaissant qu'ainsi ils désobéissent à Dieu par leur manière d'agir? (1).

Sur cette lancée, Ibn Ḥazm développe son argumentation par l'absurde et par le retournement de la preuve. Ainsi, lui demande-t-il si sa thèse, à lui, relève d'une *ḥuǧǧa* manifeste et d'une vérité certaine! Si la réponse du sceptique est négative, il se condamne lui-même! Si elle est positive, le ẓāhirite lui demandera pourquoi sa thèse est-elle repoussée par la majorité des hommes qui doivent être, de la sorte, bien aveugles pour le déclarer égaré et impie et le condamner à la peine capitale (2)! Plus loin, il lui fait observer qu'en affirmant l'existence des vérités, il s'oppose ainsi aux sophistes qui les annulent et soutiennent, alors, une thèse dont il sait l'erreur par des *burhān*s valides. C'est donc, enchaîne-t-il, par la même voie qu'il a dû déclarer nulle ou douteuse l'existence quelque part d'une doctrine *(maḏhab)* manifestement valide! Et Ibn Ḥazm d'ajouter qu'il est prêt à lui montrer ces *burhān*s, point par point (2).

11. (III-7-8-9). Un sceptique tente de démontrer la corruption de la totalité des *burhān*s en tirant argument du passage d'un savant d'un *maḏhab* à un autre et de son zèle égal à défendre son école d'origine et à la condamner quelque temps après. Remarquons tout de suite que c'est là le cas d'Ibn Ḥazm, ẓāhirite, transfuge du mālikisme, après un court passage par le šāfi'isme. Voici donc comment il conçoit ce passage et le légitime.

Contrairement à ce que conjecture le contradicteur, souligne-t-il, tout passage de ce genre ne doit pas sortir de l'un des trois cas suivants : a-erreur → erreur ; b-erreur → vérité ; c-vérité

(1) *Fiṣal*, V/131.
(2) *Fiṣal*, V/134.

→ erreur. Dans les cas a et c, le savant n'a pas recherché le *burhān* valide et il en a été empêché par l'une des nombreuses raisons déjà exposées et que nous avons citées plus haut. Quant au cas b, il s'est réalisé grâce à des définitions valides et à une recherche solide, et ce plus d'une fois dans le domaine des sens. Ainsi, on observe un homme de loin, on conjecture que c'est Untel, on le jure, on s'y obstine et on le décide ainsi *(yuǧarridu)*, et puis, il lui apparaîtra que ce n'est pas celui qu'il a cru reconnaître. C'est, également, le cas des mathématiques où l'on peut se tromper en additionnant de nombreux chiffres, mais où l'on peut rétablir la vérité, après discussion, contestation et examen valide (1). Et Ibn Ḥazm de résumer sa thèse en affirmant que partout où l'erreur se glisse, il y a certainement un *burhān* pour démêler le vrai du faux, et qu'avouer l'existence de l'erreur implique, nécessairement, celle de la vérité qui n'est autre que son antidote et sa raison d'être.

Reprenant l'usage du retournement de la preuve, Ibn Ḥazm demande à ses contradicteurs si, après avoir enregistré l'abandon de leur thèse par un ancien sceptique, thèse qu'ils persistent à croire valide, ils ne se sont pas dit qu'elle peut être pareille à toutes les autres qu'ils avaient déjà annulées, à cause précisément de cette mauvaise conjecture portée sur la vérité! Et, prudent, de s'empresser d'ajouter que cette preuve retournée n'engage que ses adversaires, preuve déjà validée par eux, alors que, lui, s'est abstenu de le faire, parce qu'aucun *burhān* n'a pu lui apporter une validation quelconque (2).

12. (III-5). A l'adversaire qui soutient que chaque adepte d'une religion, ou secte, ou *maḏhab* peut être dans l'erreur, alors qu'il croit être dans le vrai, situation, du reste, possible et certainement pour plusieurs croyances, Ibn Ḥazm demande, ironiquement, s'il n'y a pas des fous qui croient qu'ils sont sains d'esprit! Si sa réponse est négative, avance-t-il, il s'entête et nie l'évidence de l'observation! S'il admet que la chose est possible, il lui répond que c'est peut-être son propre cas! S'il

(1) *Fiṣal*, V/132.
(2) *Fiṣal*, V/133.

prétend qu'il y a des *burhān*s pour prouver sa santé mentale, Ibn Ḥazm lui rétorque qu'il y a aussi des *burhān*s pour fonder les propos valides et les distinguer de ceux qui ne le sont pas. Et le juriste ẓāhirite se déclare prêt à les lui montrer un à un, s'il désire questionner à leur sujet.

13. Une dernière objection, que nous donnons sans référence et qu'Ibn Ḥazm n'a donc pas citée dans son exposé des argumentations des sceptiques, est davantage une accusation lancée contre lui. On l'assimile aux propagandistes ismaéliens et carmates parce qu il déclare, comme on l'a vu à deux reprises, que les *burhān*s ne peuvent été présentés, en bloc, mais point par point, et que, par ailleurs, il ordonne *(ta'murūn)* de les rechercher avec assiduité.

Ibn Ḥazm, pour sa défense, fait remarquer qu'il y a deux *burhān*s qui font qu'il diffère d'eux : Tout d'abord, ils ordonnent aux gens de croire à leurs thèses et de les considérer comme véridiques, avant de leur faire connaître leurs propres *burhān*s, alors que, lui, appelle à suivre le chemin opposé. D'autre part, ils déclarent occultes *(yaktumūn)* leurs thèses et leurs *burhān*s, à la fois, et ne permettent pas qu'on les soumette au sondage *(sabr)* et à l'examen rationnel *(naẓar)*, tandis que, lui, il ne fait pas mystère des siens propres, appelle à les sonder, à les évaluer et à les prendre s'ils se révèlent valides, et à les laisser dans le cas opposé.

Le juriste ẓāhirite tient à rassurer son contradicteur qu'il est capable de donner, de son *burhān*, une définition exhaustive et éclairante et que, pour ce faire, il n'a qu'à affirmer que c'est ce qui distingue le vrai du faux dans les cas du *ḫilāf* en référant, d'une manière nécessaire, valide et certaine, de loin ou de près, aux sens ou à la raison (1). Ibn Ḥazm saisit l'occasion pour rappeler que c'est grâce à ce procédé que le raisonnement par analogie *(qiyās)* et le *taqlīd* s'effondrent d'eux-mêmes, parce qu'aucun de leurs partisans n'est en mesure de les valider par un *burhān* de la nature indiquée.

En guise de conclusion à ce chapitre substantiel et solidement

(1) *Fiṣal*, V/135.

charpenté, Ibn Ḥazm définit, un peu plus, le domaine de l'utilisation du *burhān*. C'est, en somme, tout ce qui touche à l'*iḫtilāf*, mais en dehors de la Loi *(šarī'a)* laquelle, une fois solidement admise, n'a pour référence que l'Information de Dieu transmise par Son Apôtre. Mais le *burhān* demeure opératoire pour valider la contingence du monde, la réalité de son Créateur Unique et qui ne cesse de l'être *(lam yazal)*, l'authenticité de la prophétie et, par voie de conséquence, de celle de Muḥammad, et certainement le caractère divin de la *šarī'a* (1).

* * *

Il est utile de remarquer que, quelques décennies après Ibn Ḥazm, deux aš'arites et non des moindres, le penseur arabo-persan al-Ġazālī (505/1111) et le théologien-juriste andalou Ibn al-'Arabī (543/1148) (2) ont traité de ce problème du *takāfu' al-adilla* dans le cadre général de l'*istidlāl* dans le dogme, que repousse Ibn Ḥazm, comme on aura l'occasion de le voir plus loin dans ses polémiques avec les aš'arites. Mais, pour le moment, nous allons voir que les ressemblances ne manquent pas dans la manière d'argumenter contre les sceptiques, entre Ibn Ḥazm et les deux aš'arites.

Dans le *Mi'yār* (3) et dans le chapitre consacré aux illusions *(ḫayāl)* des sophistes, al-Ġazālī met en avant l'argumentation d'un sceptique : Si les prémisses sont nécessaires et vraies et que l'esprit les saisit dans leur totalité et que l'agencement *(tartīb)* inhérent à la figure du syllogisme *(ṣūrat al-qiyās)* est clair, d'où vient-il que les sophistes renient les sciences et soutiennent le principe de l'égalité des preuves et quelle est l'origine des divergences entre les gens dans les connaissances rationnelles *(ma'qūlāt)*?

Pour ce qui est du *ḫilāf*, il développe une argumentation que

(1) *Fiṣal*, V/136. Pour ce qui est de la *šarī'a*, voir les détails dans *al-Iḥkām* d'Ibn Ḥazm, *apud* A. M. Turki, *Polémiques*, pp. 145-51.

(2) Il a eu précisément l'occasion de rencontrer al-Ġazālī lors de son périple oriental ; voir *al-'Awāṣim*, t. II, pp. 30-33 qui donne Bagdad comme lieu de rencontre et Ğumāda II 490 pour date.

(3) *Mi'yār al-'ilm fī fann al-manṭiq*, Beyrouth 1964, pp. 165-6.

n'aurait pas reniée Ibn Ḥazm. La cause en est, dit-il, la compréhension de la plupart des hommes qui est incapable de satisfaire aux conditions *(šurūṭ)* requises pour la recherche. A la réflexion, note-t-il, il n'est pas étonnant d'y observer du *ḫilāf*, d'autant plus que les preuves de la raison *(adillat al-ʿuqūl)* se laissent conduire vers des conclusions auxquelles les estimations subjectives *(wahm)*, loin de se soumettre, apportent un démenti. Ce qui n'est pas le cas des sciences mathématiques où le *wahm* et le *ʿaql* se prêtent un concours mutuel. D'autre part, celui qui ignore ces sciences connaît son ignorance, et s'il vient à s'y tromper, son erreur ne durera pas, mais elle peut être, plutôt, redressée dans les plus brefs délais. Ce qui n'est pas le cas des connaissances rationnelles (1).

Plus loin, al-Ġazālī se fait encore plus clair lorsqu'il distingue les deux catégories des chercheurs et surtout leurs motivations respectives : D'une part, les sophistes qui renient les connaissances premières et sensorielles du genre 2 est plus grand que 1, et sont donc handicapés *(ḫalal)* par leurs mauvaises humeurs *(sūʾ al-mizāǧ)* et leur esprit corrompu à force de perplexités dans leurs recherches théoriques. D'autre part, les sceptiques qui admettent les connaissances nécessaires et prétendent que les preuves sont égales dans les recherches théoriques. Ils sont portés à le croire, à cause des preuves contradictoires des différents groupes de mutakallimūn, de l'ambiguïté et de la complexité de certains problèmes qu'ils ont trouvé des difficultés à résoudre. Ainsi, ils croient qu'ils n'ont point de solution, au lieu de ramener le fait à leur incapacité dans le *naẓar*, leur erreur et leur peu de maîtrise dans les voies de l'examen rationnel et de ses conditions (2).

Ibn al-ʿArabī nous fera également penser à Ibn Ḥazm, certainement en traitant du thème de l'*iḫtilāf*, mais surtout par sa méthodologie dans la réfutation. Dans ses *ʿAwāṣim*, il défendra le principe de l'*istidlāl*, sans se référer à Ibn Ḥazm, mais à un groupe de sceptiques qui ne reconnaît que la connaissance sensorielle ou rationnelle, première et évidente et qui renie, donc,

(1) *Ibid.* Cf. *Fiṣal*, I/3.
(2) *Miʿyār*, p. 166.

celle fondée sur la spéculation rationnelle et l'argumentation, parce qu'elle n'est pas, à ses yeux, nette et précise et qu'elle donne lieu à des divergences, doutes et contradictions. Il est cité, à titre d'illustration, le cas du cordonnier qui confectionne, sur le même modèle, sept chaussures dont la septième, une fois examinée, s'avère loin de ressembler à la première. Ceci, explique-t-on, est déjà vrai pour les connaissances sensorielles que troublent les distances, qu'en serait-il pour tout ce qui sort de la voie des sens?

Dans sa réplique, l'auteur demande à ces sceptiques s'ils appliquent cette thèse, également, aux actions et aux pratiques de notre vie socio-économique *(ṭalab al-maʿāš)*! Si leur réponse est positive, elle est insoutenable, car les actions relèvent entièrement du *naẓar* et ne s'imposent nullement en nécessité! Si, par contre, ils déclarent restreindre l'application de leur thèse aux croyances intérieures *(al-ʾiʿtiqādāt al-bāṭiniyya)*, le théologien aš'arite leur répond qu'entre les deux domaines, il n'y a pas de cloison, en ce sens que les actions dont ils admettent le rattachement au domaine du *naẓar* sont, bel et bien, dépendants des croyances ; c'est qu'elles se conçoivent *(taʿaqidu)* tout d'abord, s'élaborent *(turattabu)* ensuite, grâce au *naẓar* et l'action finit par en extérioriser *(yubrizu)* le produit achevé. Ce qui, pour l'auteur, prouve la validité du *naẓar*, laquelle, une fois établie pour les actions à cause de son utilité *(ifāda)*, le sera également pour la croyance toute seule (1).

Quant au cordonnier, il s'est trompé, tout simplement, par incompétence *(taqṣīr)* dans la précision du modèle ; autrement, avec de la minutie dans la conception et de la patience dans la réalisation, la septième chaussure aurait été pareille à la première, ce dont nous nous sommes assurés par expérience, précise-t-il. Mais, s'il se contente de la ressemblance *(ḥaḏā)*, il commet une erreur, tellement légère pour la première qu'elle est imperceptible, mais qui, renouvelée plusieurs fois, finira par se faire sentir (2).

Le sceptique fait remarquer que l'on sait la validité du *naẓar*

(1) *ʿAwāṣim*, p. 52.
(2) *Op. cit.*, pp. 54-5.

dans les actions parce qu'on peut s'en assurer et d'une manière catégorique en vérifiant si on a atteint le but ou non! Ibn al-ʿArabī rétorque que, pour la croyance également, on recourt au *naẓar*, tout d'abord dans l'espoir d'obtenir quelque chose et ce n'est que par la suite que l'on s'assure d'avoir trouvé ou non! D'autre part, comme la spéculation ne suit pas, nécessairement, un chemin uniforme pour les actions, il doit en être de même pour les croyances. En effet, dans les deux domaines, il peut être plus ou moins long, praticable, sûr et clair ; ce qui ne porte pas atteinte au principe du *naẓar* pour le désavouer dans les actions, pas plus qu'il ne doit le faire pour toute croyance du genre de celle qui porte sur l'origine de l'homme ou sur sa fin ou sur son Créateur (1).

Abordant le problème des mathématiques *(ʿilm al-kamm)*, tant de fois évoqué par les sceptiques, l'auteur fait remarquer que là aussi le *naẓar* passe par des zones d'ombres et de lumières. Si on traite facilement des opérations simples portant sur de petits nombres, il n'en est pas de même pour les nombres complexes, ou fractionnels, où on a besoin de réfléchir longuement et, en cas de nécessité, de consulter un spécialiste qu'on peut payer cher, comme c'est le cas dans le partage des successions. Au contradicteur qui assure qu'un tel travail mène à la certitude, l'auteur répond qu'il en est de même des croyances religieuses (2).

Le théologien aš'arite arrive enfin au problème central, soulevé si souvent par le contradicteur, celui de l'*iḫtilāf* des gens, qui serait incompréhensible si vraiment la certitude existait. Avec des accents purement ḥazmiens, il observe que s'opposer à la vérité ne l'annule point et que notre devoir est de convaincre le contradicteur de l'utilité du *dalīl*. Par ailleurs, la majorité des cas de divergence dans les croyances ne relèvent pas de désaccords sur les règles fondamentales *(qawāʿid)*, mais s'expliquent par la difficulté du chemin et la multitude de ses embûches, par la lassitude du chercheur, ou son peu d'ambition et de vouloir ou, enfin, par son dédain de l'utilité de son entreprise. Pourtant, un seul de ces handicaps peut anéantir la terre entière! Certes,

(1) *Op. cit.*, pp. 53-4.
(2) *Op. cit.*, pp. 55-6.

l'*iḫtilāf* est fatal et il est voulu par Dieu qui, dans Sa Sagesse extrême et par Son Pouvoir décisif, a favorisé les uns en les mettant sur le droit chemin et défavorisé les autres en les maintenant dans l'erreur. De même, Il a fait qu'une partie de Sa Science soit d'accès clair et qu'une autre soit d'accès subtil. Mais quel *dalīl* n'a-t-il pas conduit jusqu'à la chose démontrée *(madlūl)*? En somme, il n'y a que les annihilistes *(ta'ṭīliyya)* et les permissifs *(ibāḥiyya)* qui nient l'évidence de la possibilité de la spéculation rationnelle en cherchant à combattre la religion et à saper les bases de la *šarī'a* (1).

* * *

Cette première partie, réservée à la réfutation des thèses sceptiques, nous a permis, tout naturellement, d'esquisser la théorie d'Ibn Ḥazm sur la certitude, fondée sur l'évidence et la nécessité des connaissances sensorielles et rationnelles. D'autres chapitres des *Fiṣal* peuvent donner encore plus de relief et de substance à cette esquisse là où le théologien ẓāhirite traite du caractère inné ou acquis de la connaissance, polémique avec les aš'arites sur la nécessité de l'argumentation *(istidlāl)* pour fonder la foi religieuse et enfin se prononce sur quelques connaissances dites occultes, telle la magie.

I. *Genèse de la connaissance.*

Fidèle à sa méthode claire, précise et logique, il distingue trois différentes thèses, en présence, sur les connaissances :

— Toutes s'imposent à nous en nécessité *(al-ma'ārif kulluhā b-iḍṭirār ilayhā)*.

— Toutes sont acquises *(b-iktisāb)*.

— Certaines le sont par *iḍṭirār* et d'autres par *iktisāb*.

Quant à Ibn Ḥazm, il se fonde sur un verset coranique (2), selon lequel Dieu a sorti l'homme des entrailles de sa mère ne sachant rien, pour soutenir la théorie de l'ignorance originelle

(1) *Op. cit.*, pp. 56-7.
(2) Coran XVI/78.

de l'homme. A sa naissance, tous ses mouvements sont instinctifs *(ṭabī'iyya)*, tout comme l'animal. Une fois qu'il grandit, prend conscience *('aqala)* des choses, que son âme sensible *(nafs nāṭiqa)* se fortifie, se familiarise avec son état nouveau et s'y fie *(sakanat ilayhi)* et que sa mollesse *(ruṭūba)* paraît se raffermir *(taǧiff)*, c'est alors qu'il commence à discerner les objets de son environnement et que Dieu crée en lui la faculté de réflexion et de l'usage des sens dans la recherche du *dalīl*, ainsi que celle de comprendre *(fahm)* tout message oculaire ou auriculaire (1).

Ainsi, certaines de ses connaissances sont certes acquises lorsqu'il y est parvenu pour la première fois et qu'il a su, de la sorte, que le tout est plus grand que la partie (2). Quand même ne sait-il pas l'exprimer, tous ses états *(aḥwāl)* impliquent qu'il en possède la connaissance certaine. Ce qu'il sait donc, en premier, de la validité de ses connaissances sensorielles lui permet, par la suite, de s'assurer des autres, et ce grâce à des prémisses relevant, de près ou de loin, des données évidentes déjà indiquées. Ainsi, tout ce qui s'établit, par la voie de ce *burhān* et dans ces conditions, constitue une connaissance par *iḍṭirār*, puisqu'il ne pourrait pas s'en débarrasser, même s'il le voulait. « Ceci étant indubitable, affirme-t-il, il s'ensuit que toutes les connaissances sont en nécessité ». Toutefois, s'il vient à solliciter le *burhān* par une recherche quelconque, c'est cette recherche, dite *istidlāl*, qui constitue, uniquement, la partie acquise et qui peut être valide ou invalide. Du reste, il peut s'en passer, si ses connaissances sont fondées sur les éléments premiers de la raison et sur les sens, ou sur un *burhān* qui en relève, ou sur une rencontre fortuite avec la vérité, spécialement en déclarant vrai tout ce que Dieu nous a imposé de suivre (3).

Plus loin et après avoir intercalé un développement sur l'*istidlāl* que nous verrons le moment venu, Ibn Ḥazm classe les connaissances en deux catégories : Celles qui sont vraies en elles-mêmes, qui sont, donc et déjà, validées par le *burhān* et

(1) *Fiṣal*, V/108.
(2) *Ibid.*
(3) *Fiṣal*, V/109. Dans ce contexte, Ibn Ḥazm tient à affirmer, contrairement aux aš'arites, que la science de Dieu ne peut être ni définie, ni englobée dans une définition quelconque avec la science de l'homme *(ibid.)*.

que l'homme possède en nécessité, parce qu'elles sont indubitables, et les autres qui n'ont jamais été validées par un *burhān* et qui relèvent non de la certitude, mais de la conjecture.

Les premières touchent la contingence du monde, sa création par un Créateur Unique qui ne cesse de l'être et à qui ne ressemble personne de Ses créatures, et l'authenticité de la prophétie de Muḥammad et de son message, tel qu'il a été transmis jusqu'à nous par chaque génération unanime, ou par une série ininterrompue de rapporteurs honorables (1). La preuve en est dans le Coran et la Tradition lesquels écartent la conjecture en matière de religion et proclament la préservation de la Révélation par Dieu.

1) Au contradicteur musulman qui nie le caractère nécessaire des connaissances, de telle sorte que les impies ne sont plus obligés de connaître la vérité sur la Divinité et la prophétie, Ibn Ḥazm demande si les miracles des prophètes n'ont pas dissipé le doute de tous ceux qui en furent les témoins et s'ils n'ont pas tranché, radicalement, entre le vrai et le faux (2)! Si sa réponse est affirma-

(1) Ibn Ḥazm accorde le même crédit à une Tradition rapportée par une chaîne unique de garants *(ḫabar al-wāḥid)* laquelle impose, à ses yeux, la connaissance certaine, alors que d'ordinaire elle n'implique que la conjecture prévalente *(ġālib ẓann)*. *Fiṣal*, V/114. Cf. *al-Iḥkām*, *apud* A. M. Turki, *op. cit.*, pp. 100-112.

Par ailleurs, Ibn Ḥazm établit une distinction entre les deux domaines, religieux et profane. Ainsi, dans notre vie de tous les jours, parfois on est obligé d'accorder du crédit au *ḫabar al-wāḥid* dans le cas précis où une personne t'annonce la mort de quelqu'un pour que tu assistes à ses funérailles, laquelle information ne peut avoir d'autre moyen de confirmation que ce que cette même personne peut te dire de plus. Mais au regard de la *šarī'a*, ce *ḫabar* impose la connaissance *('ilm)*, et ce grâce à un *burhān šar'ī* que l'auteur dit avoir exposé dans *al-Iḥkām*. (*Fiṣal*l V/118 et A. M. Turki, *op. cit.*)

Il va de soi que le *ḫabar tawātur* implique la connaissance certaine et obligatoire, contrairement à la thèse d'al-Naẓẓām selon laquelle si une personne, prise à part, peut se tromper ou mentir, il doit en être de même du groupe, tout comme un aveugle qu'on ajoute à un autre ne font que deux aveugles et non pas deux clairvoyants. Ibn Ḥazm refuse l'image (l'aveugle ne voit rien, alors que l'informateur est susceptible de mensonge, d'erreur et de leurs contraires) et l'argumentation ; c'est que, affirme-t-il, on sait par nécessité rationnelle que deux personnes, plus ou moins éloignées, l'une de l'autre, ne peuvent pas, sans s'être concertées auparavant, tomber d'accord pour forger une information donnée, parfois dans les mêmes termes ; autrement, on ne croirait plus rien de l'histoire des rois et des prophètes et ce serait de la folie. (*Fiṣal*, V/119.)

(2) *Fiṣal*, V/115.

tive, il avoue la nécessité de la connaissance pour tout témoin, et si elle est négative, il tombe dans la pure impiété en reniant le *burhān* apporté par les prophètes.

2) On fait remarquer au théologien ẓāhirite que tout ce que l'homme, en l'occurrence l'impie, sait par nécessité, il n'a plus aucune possibilité de le renier. Il répond par l'observation du cas du cosmos dont la complexité de l'organisation et l'immensité des distances sont niées par la majorité des gens. De même cite-t-il un autre exemple d'entêtement que lui fournit l'adoption, par leurs partisans, du *qiyās* et d'autres procédés subjectifs annulés par le *burhān* (1). Et bien entendu, il n'oublie pas de mentionner le cas des sophistes, des chrétiens et de certaines sectes musulmanes, voire des aš'arites, qu'on l'a déjà vu mentionner ailleurs dans le chapitre du *takāfu'* (2).

3) On objecte que si la connaissance est en nous en nécessité laquelle est le fait de Dieu, comment, donc, l'homme peut-il être récompensé ou châtié pour un acte qui n'est pas le sien (3)? Ibn Ḥazm répond rapidement en soutenant que tout dans le monde est l'œuvre de Dieu, et que le *burhān* l'a déjà établi. D'autre part, nous ne disposons d'aucun Texte, ni d'aucune preuve rationnelle qui empêchent que Dieu puisse nous châtier ou nous récompenser pour ce qu'Il a créé en nous, tant Son Vouloir est absolu (4).

II. *De la nécessité de l'istidlāl.*

Voici un problème qui tient à cœur aux aš'arites, et Ibn al-'Arabī, on l'a vu, n'a pas manqué d'en défendre le principe dans le domaine des croyances religieuses, et ce dans sa réfuta-

(1) *Fiṣal*, V/116.
(2) *Fiṣal*, V/117.
(3) *Fiṣal*, V/116.
(4) *Fiṣal*, V/117. Plus loin, Ibn Ḥazm repousse une objection selon laquelle il n'est pas concevable qu'on parle ici de nécessité, alors qu'on refuse de qualifier de la sorte les actes de l'homme à propos de sa capacité d'agir *(istiṭā'a)* et de la création de ses actes par Dieu. Ainsi, réplique-t-il avec finesse, l'agent *(fā'il)* s'imagine *(mutawahham minhu)* pouvoir abandonner son acte, s'il choisit de l'abandonner et il lui est effectivement possible de le faire, alors qu'il ne peut pas croire le contraire de ce dont il est certain en s'abstenant de considérer comme vrai ce qu'il sait être ainsi. (*Fiṣal*, V/119.)

tion des thèses sceptiques. Si, toutefois, Ibn Ḥazm soutient cette même position à l'égard de ceux qui n'ont pas la foi et dont le devoir est justement de la retrouver et de la raffermir par la recherche du *dalīl*, il n'en adopte pas moins une attitude diamétralement opposée lorsqu'il polémique avec des musulmans et essentiellement les aš'arites (1). Reprenant donc son style dialectique, mais en l'appuyant cette fois-ci sur des arguments d'ordre scripturaire, essentiellement, il nous présente les objections suivantes avec leurs réfutations respectives :

1) Quiconque croit fortuitement que telle chose est telle, sans *dalīl*, mais par *taqlīd* ou par un acte de volonté, n'en a ni le savoir *('ilm)*, ni la connaissance *(ma'rifa)*, mais simplement la croyance *(i'tiqād)* (2). Certes, ajoute-t-on, tout *'ilm* et toute *ma'rifa* sont *i'tiqād*, mais la réciproque n'est pas vraie. C'est que les deux premiers termes signifient la connaissance avec certitude laquelle ne peut être acquise sans *burhān*. Autrement, on tombe dans la conjecture et la prétention et aucune croyance ne serait plus digne qu'une autre de véracité. Toutes les croyances seraient, alors, véridiques, malgré leur opposition, donc nulles, ainsi d'ailleurs que toutes les vérités. C'est que chacune d'elles en annule une autre, de telle sorte que si elles étaient toutes valides, elles seraient toutes nulles (3).

Dans sa réplique, le juriste ẓāhirite commence par affirmer, versets coraniques (4) à l'appui, le caractère divin de toute appellation. Dieu est, en effet, le Créateur des langues, de ceux qui les parlent et de toutes choses. Aussi, Il utilise, ainsi que Muḥammad, le terme de *mu'min* pour s'adresser à tous les croyants de tous les pays et de tous les temps jusqu'au Jour

(1) Ailleurs dans les *Fiṣal*, t. IV, pp. 35-44, Ibn Ḥazm spécifie qu'il s'agit de la position d'al-Ṭabarī (310/922) et de tous les aš'arites, sauf al-Simnānī (444/1052). Ainsi, al-Ṭabarī soutient que quiconque, homme ou femme, atteint l'âge de la puberté sans connaître Dieu, Ses Noms et Ses Attributs, par la voie de l'*istidlāl*, est impie dont le sang et les biens sont licites. Il va même jusqu'à imposer aux enfants de sept ans un enseignement et un entraînement appropriés, alors que les autres aš'arites ne parlent que de puberté pour l'*istidlāl*. (*Fiṣal*, IV/35.)

(2) *Fiṣal*, V/100.

(3) *Fiṣal*, V/109.

(4) Coran VIII/23.

de la Résurrection. Or, nous savons que, parmi ces croyants de l'époque prophétique et des époques postérieures, peu avaient pratiqué l'*istidlāl* et certainement pas les convertis parmi les Éthiopiens *(zanǧ)*, les Byzantins, les Perses et les femmes esclaves, pas plus que tous ceux qui avaient reçu l'Islam par l'enseignement du père ou du maître. Dieu les a tous appelés croyants et leur a accordé le statut de musulmans. Ce sont là des choses que nous savons par observation et par nécessité rationnelle.

Se fondant sur un verset coranique (1) où Dieu ordonne de croire en Lui et en Son Prophète, ainsi que sur une Tradition où Muḥammad déclare avoir reçu l'ordre de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils croient en Dieu et en Son Messager, Ibn Ḥazm en déduit que cette adhésion spontanée que les gens doivent donner à l'Islam, sous peine de tomber dans l'impiété et d'encourir la peine capitale, ne peut nullement impliquer le recours préalable à l'*istidlāl*. Sinon et en l'absence de ce dernier élément, il leur serait interdit de suivre le Prophète et de croire en lui! Recourant au consensus, il déclare que selon la Communauté *(umma)*, jamais Dieu n'a fait de l'*istidlāl* une obligation *sine qua non* pour tout croyant. L'avait-Il donc oublié? Ou avait-Il agi, de la sorte et sciemment, dans le but d'égarer Ses créatures? Répondre par l'affirmative serait de l'impiété et de l'associationnisme (2)! De même Muḥammad n'a jamais refusé l'Islam de qui que ce soit avant de lui imposer la pratique de l'*istidlāl*!

2) A l'objection de l'adversaire aš'arite qui cite le verset : « Dis! Apportez votre *burhān* si vous êtes véridique! » (3), Ibn Ḥazm rétorque que Dieu s'adresse là à tout opposant à la vérité qu'Il a ordonné de suivre. Ce dernier, qu'il ait pratiqué l'*istidlāl* ou non, se trouve dans l'erreur et n'a point d'excuse, à moins qu'il ne soit compté parmi les *muǧtahid*s musulmans dont Dieu excuse l'erreur commise de bonne foi, tant que la preuve éclatante n'a pas été administrée pour la redresser et qu'on n'a pas

(1) Coran, III/179.
(2) *Fiṣal*, V/110.
(3) Coran, II/111.

affaire à un cas d'obstination caractérisée. Celui qui suit la vérité n'est pas chargé par Dieu de fournir un *burhān* pour valider ce qu'il croit. Il suffit qu'il le sache et qu'il croie avec certitude, quand même ignore-t-il ce *burhān* que d'autres que lui peuvent connaître. C'est que Dieu a créé en son âme la foi et le savoir, tout comme Il les a créés dans celle du *mustadill.*

3) Ibn Ḥazm est scandalisé par son contradicteur qu'il qualifie d'idiot, impie et associationniste, lorsqu'il déclare que le doute doit, nécessairement, précéder l'*istidlāl* lequel conditionne toute foi valide dans la prophétie de Muḥammad (1). Ce qui lui donne l'occasion de disserter non sur le doute dont il ne conçoit pas l'existence, même provisoire (2) et surtout chez une personne qui se considère comme musulmane, mais sur le *muǧtahid* dont la récompense est doublée s'il atteint la vérité. Mais, tient-il à souligner, celui qui suit une autre voie que celle que Dieu a ordonné de suivre, est dans l'erreur, l'iniquité et la désobéissance, peu importe qu'il pratique l'*istidlāl* ou non! Quand même finit-il par atteindre le vrai, il n'en tire aucun profit et il ne change pas de condition, du moment qu'il ne l'a pas fait sciemment.

Pour illustrer ce thème central dans la dogmatique musulmane et essentiellement ḥazmienne et selon lequel il n'y a de vraie foi que celle qu'on atteint, intentionnellement, par la voie de Dieu, en marquant ainsi sa volonté d'obéir à Ses prescriptions

(1) *Fiṣal,* V/111. Cf. *Fiṣal,* t. IV, où Ibn Ḥazm développe les points suivants : 1. la majorité des gens de la *'āmma,* mais aussi les partisans du *ḥadīṯ* blâment le *kalām,* le *ǧadal* et le *mirā'* (doute) en religion (p. 38) ; 2. après avoir perfectionné les procédés de l'argumentation, Ibn Ḥazm n'a pas vu sa foi augmenter, pour autant ; il a seulement su qu'il était déjà dans le vrai et qu'il était dans l'erreur en pratiquant le *qiyās* (p. 39) ; 3. aux aš'arites qui parlent de doute qu'on doit dissiper par *istidlāl* pour accéder à la certitude, il demande de préciser leur délai, ce qu'ils ne peuvent pas faire sans *dalīl* ; 4. toute personne qui doute ne peut pas bénéficier du statut de la période de l'interruption de la Révélation *(ahl al-fatra)* ; donc si elle meurt dans le doute, elle mourra dans l'impiété (p. 42) ; 5. aux aš'arites qui prétendent que l'*istidlāl* préserve de l'erreur, il répond que leurs adversaires soutiennent la même chose (p. 43). Remarquons qu'al-Ġazālī dépassera largement le cadre de l'*istidlāl* aš'arite lorsqu'il traversera la crise du doute intégral qu'il décrit si merveilleusement au début de son *Munqiḏ min al-ḍalāl.*

(2) A remarquer le commentaire de R. Arnaldez (*op. cit.,* p. 204) selon lequel Ibn Ḥazm « passe près du *Cogito* cartésien, mais par malheur, il ne se demande pas en quoi pourrait consister la vérité du doute ».

et à Ses ordres, le théologien ẓāhirite cite des exemples qu'il place à un double niveau. Ainsi, dit-il, nous savons que les juifs et les chrétiens peuvent être en accord avec la vérité et dans plusieurs cas, comme celui de reconnaître la prophétie de Moïse, ou l'Unicité de Dieu, mais par certains d'entre eux seulement. Mais, ils n'en tirent aucun profit, du fait qu'ils n'y sont pas parvenus en suivant Muḥammad.

Il en est de même du musulman qui imite un *faqīh* méritant *(fāḍil)*, à l'exclusion du Prophète et ne se résout à suivre ce dernier que si ses propos sont conformes à ceux de son juriste. Il est seulement dans la perversité *(fāsiq)* si son comportement procède d'une croyance, mais il tombe indubitablement dans l'impiété, s'il est intentionnel ou simplement avoué. Il est dans l'erreur, mais non dans l'impiété, ce musulman qui imite un *faqīh fāḍīl* et reconnaît ne l'avoir fait que parce qu'il suit Muḥammad. Peut-être sera-t-il récompensé une seule fois pour son intention et tant que la preuve de son erreur ne lui a pas été administrée (1). Ibn Ḥazm cite le cas de cet autre musulman qui se dit en lui-même, ou le déclare de vive voix : « Si je n'avais pas grandi parmi les musulmans, je n'aurais pas été un des leurs, mais je n'ai fait que les suivre. » Cet homme n'est ni croyant, juge Ibn Ḥazm, ni convaincu de sa foi, ni obéissant aux ordres de Dieu, mais plutôt un impie.

Et Ibn Ḥazm de conclure ce développement en affirmant encore plus nettement que, sans l'assistance de Dieu, l'*istidlāl*, même pratiqué toute une vie, ne conduit pas à la vérité, alors que, sans le pratiquer, on peut être assisté par Lui et recevoir une foi si sûre qu'on y sacrifie tous ceux qui s'y opposent, son père, sa mère, son fils ou sa femme, bref la terre entière, voire sa propre vie, dans le seul but de la défendre. Ne recourt à l'*istidlāl* que celui dont l'âme se débat *(nāzaʿa)* pour l'y pousser et dont le cœur ne se fie à une croyance sans en connaître le *burhān*. Se trouvant dans l'obligation de le rechercher pour sauver son âme du Feu, il mourra impie si, dans le reste de sa vie, il n'arrive pas à le retrouver pour dissiper son doute (2).

(1) *Fiṣal*, V/112.
(2) *Fiṣal*, V/113.

III. *Les connaissances occultes.*

Après avoir vu Ibn Ḥazm réfuter le doute des sceptiques, s'affirmer partisan convaincu des connaissances certaines et nécessaires et s'ériger en censeur sévère vis-à-vis des défenseurs du principe de l'*istidlāl*, il est intéressant de voir son attitude à l'égard de ce genre particulier de connaissances. Il faut remarquer que, sur le premier point, il fait appel aux arguments rationnels et sur le second, aux arguments scripturaires. Pour cette troisième partie, nous allons voir qu'il tentera de tenir compte des deux genres. Ce qui déjà ne manque pas de susciter un certain intérêt pour ces deux chapitres dont le premier traite précisément de choses subtiles *(laṭā'if)* au regard des gens du *kalām*, alors que le second est réservé aux Djinns et aux tentations de Satan.

1) *Magie.*

Ibn Ḥazm distingue la magie qui n'est que de l'illusion et de la manipulation adroite, mais qui est incapable de changer la nature *(ṭabā'i')* des choses, comme le fait de métamorphoser un homme en un âne, de la prophétie laquelle en est bien capable (1).

Cependant, il croit à l'effet de la magie, aussi bien sur les êtres animés que sur les choses, comme il croit à l'effet réparateur de son antidote, le talisman lequel, affirme-t-il, guérit du poison de la piqûre du scorpion. A ce propos, il reprend à son compte la croyance populaire selon laquelle la ville de Saragosse ne peut s'ouvrir à une armée que si elle y pénètre par force (2).

Il rapporte un cas extraordinaire dont il reconnaît n'avoir pas été témoin oculaire, mais qui lui a été simplement narré par un homme, véridique, méritant, digne de sa confiance et dont l'information, assure-t-il, vaut bien l'observation personnelle. Il s'agit d'un nombre considérable de femmes qu'il avait

(1) *Fiṣal*, V/2.
(2) *Fiṣal*, V/4.

entendu prononcer des formules magiques en présence de personnes en train de tourner le lait, et parvenaient ainsi à les empêcher d'en tirer du beurre (1).

2) *Djinns.*

Dans ce domaine de l'invisible, Ibn Ḥazm écarte toute connaissance possible, fondée sur les sens, pour ne retenir que celle établie sur les principes premiers et nécessaires de la raison. Ainsi, pour lui, on ne sait si, en nécessité, ils existent ou non, mais on sait, nécessairement, la possibilité de leur être, à cause, précisément, du pouvoir illimité de Dieu, qui crée tout ce qu'Il veut quel qu'en soit l'élément de création, terre, feu ou air.

Du reste, les prophètes dont la véracité est attestée par des miracles qui métamorphosent la nature des êtres, ont informé, sur le compte de Dieu qui l'a révélé dans un Texte, de la réalité de leur être. Notre devoir, avance-t-il, est d'y croire (2).

* * *

Contrairement à une démarche purement rationnelle qui consiste à « faire table rase » de tout ce que l'on sait pour aboutir progressivement et méthodiquement à la certitude — démarche qu'al-Ġazālī avait voulu suivre lors de sa fameuse crise spirituelle et dont il ne fut « guéri » que par une assistance divine — Ibn Ḥazm, musulman à la foi ardente, et ẓāhirite aux convictions strictement fixées, tient pour évidente sa certitude, religieuse s'entend, laquelle est en lui en nécessité, parce que, croit-il, fondée sur les données premières des sens et de la raison. Cette foi admise, il ne lui reste plus qu'à se fier totalement à l'obéissance de Dieu et à la pratique de sa Loi, absolument au-dessus de toute appréciation humaine sous quelque forme que ce soit.

Dès lors, le doute intégral ne peut avoir, à ses yeux, une existence propre et ne se conçoit que comme une déviation provisoire de la voie de la vérité, tracée par Dieu et éclairée, pour nos esprits, par l'administration du *burhān.* Notons à ce

(1) *Fiṣal,* V/5.
(2) *Fiṣal,* V/12.

sujet que le terme *ilḥād* dont on se sert à l'époque moderne pour désigner l'athéisme, comporte, précisément, parmi ses significations classiques, celle de la déviation. Dans l'optique ḥazmienne, il convient donc de dissiper ce doute et dans les plus brefs délais, et ce au moyen de l'*istidlāl* lequel, contrairement aux affirmations aš'arites, ne s'impose nullement au croyant déjà convaincu naturellement. Faut-il rappeler que l'un des représentants les plus notoires de cet aš'arisme est justement al-Ġazālī, précité.

Pour Ibn Ḥazm, comme pour tout musulman, du reste, la foi religieuse dicte toute doctrine théologico-juridique laquelle conditionne tout comportement socio-politique. On peut se demander si, en un certain sens et dans une mesure déterminée, les échecs retentissants qu'avait subis notre ẓāhirite dans sa vie politique n'auraient pas eu moins de conséquences dramatiques, pour lui ainsi que pour la cause qu'il défendait, s'il avait eu des convictions moins tranchées, ou s'il avait réussi à les mettre en question, en un mot à douter, tant soit peu, de la justesse de sa conception légitimiste du califat umayyade. Là on touche au problème des interférences entre sa théorie du califat et son engagement politique dont nous avions déjà traité, ailleurs (1).

Il n'en reste pas moins qu'Ibn Ḥazm, assoiffé d'absolu, pour qui la vérité ne peut être qu'une, entière et complète, abstraction faite du temps et de l'espace, servi par un caractère entier et un tempérament passionné, ne pouvait pas, sans se déjuger à ses propres yeux, se satisfaire de conjectures même provisoires, se résoudre à connaître l'angoisse de l'expectative et se compromettre dans des solutions obtenues à coups de prévalences *(tarǧīḥ)*, voire totalement différentes pour une même question donnée.

A notre époque contemporaine, il est inutile de faire remarquer que le *Munqiḏ* d'al-Ġazālī, par ces accents sincères du doute intégral, quoique éphémère, fait vibrer les musulmans, pour le moins, surtout s'ils sont de formation moderne, davantage

(1) Voir t. II de l'*Hommage H. Laoust* dont la parution est prévue pour fin 1979.

que n'arrive à le faire l'auteur de ce chapitre du *ṭakāfu' al-adilla*, pourtant bien à la mode depuis plusieurs décennies, grâce à ses *Ṭawq al-ḥamāma*, *al-Iḥkām*, *al-Taqrīb*, *al-Fiṣal*, voire *al-Muḥallä*. C'est peut-être là une raison suffisante pour justifier l'intérêt de tout travail sur les sceptiques, qui prouverait que les théologiens musulmans de l'époque classique avaient participé, utilement et à leur manière, à ce débat de tous les temps qui oppose agnostiques et croyants!

Abdel Magid TURKI
(Paris)

P.S. Complément bibliographique :

— M. Perlmann, *Ibn Ḥazm on the equivalence of proofs* in The Jewish Quarterly Review, vol. XL, pp. 279-290, Philadelphie 1949-50. Il s'agit d'une traduction partielle du chap. du *Takāfu' al-adilla* (pp. 119-24), précédée d'une très brève introduction qui renvoie au *Ṭawq* d'Ibn Ḥazm (éd. précitée, p. 48) pour une courte anecdote intéressant le médecin sceptique Ismā'īl b. Yūnis.

— I. 'Abbās, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī wa 'ilm al-kalām* in Al-Abhath, vol. XIX/2, pp. 189-207, Beyrouth 1966 ; voir surtout pp. 196-7.

— J. van Ess, *Skepticism in islamic religious thought* in Al-Abhath, XXI/1, pp. 1-18, Beyrouth 1968 ; ce qui touche directement notre sujet est exposé aux pp. 7-9 ; mais la lecture de l'ensemble de l'article apporte un complément d'informations des plus précieux.

Article rédigé conformément au programme de recherche de l'U.R.A. n° 22 du C.N.R.S.

IBN TAYMIYYA, LES JUIFS ET LA TORA

(SUITE ET FIN)

A Georges VAJDA

IX. *La hiérarchie des religions scripturaires.*

Les reproches qu'adresse Ibn Taymiyya aux Fils d'Israël, ne lui font pas perdre de vue que les Chrétiens représentaient, à son époque, une menace politique et religieuse autrement plus grave que les Juifs.

L'Orient arabe venait, tout juste, de surmonter le double défi, par moments conjugué, des Latins et des Mongols, sans parler de la *Reconquista* en Espagne et de la perte du contrôle de la Méditerranée, naguère « lac musulman ».

Il nous a déjà été donné d'attirer l'attention sur le fait que juristes et théologiens de l'Islâm classique, lorsqu'ils avaient réglementé et institutionnalisé les rapports entre l'État musulman triomphant et ses minorités confessionnelles « protégées », n'avaient guère pris en considération la plus grande sévérité du Coran à l'endroit des Juifs que des Chrétiens (1). Le maître ḥanbalite n'infirme pas la règle, loin de là.

Premier postulat, commun à tous les auteurs musulmans : les Polythéistes païens sont inférieurs aux Impies scripturaires (2).

(1) Voir *Gd.*, notamment pp. 269-75, 427 sq.

(2) La démolition d'un sanctuaire juif ou chrétien par des Païens ou des Zoroastriens (généralement considérés comme des monothéistes imparfaits) est une œuvre impie et réprouvable. Par contre, le même acte accompli par des Musulmans, en vue de transformer ce sanctuaire en mosquée, est une œuvre pie (*G.*, I, 283).

Ibn Taymiyya assimile les « Politiques » *(munâfiqûn)* (1) aux premiers et les place au rang le plus bas de la Fournaise, pôle chthonien, à l'opposé du septième ciel réservé aux martyrs dans la Voie d'Allâh (2).

Reprenant l'exégèse traditionnelle de « la Liminaire » *(al-Fâtiḥa)* du Coran, fondée sur un *ḥadît*, il voit dans les hommes « sujets au courroux divin » qu'évoque le verset 7, une allusion aux Juifs, tandis que la formule « les égarés », du même verset, s'appliquerait aux Chrétiens (3). La raison en est que les Juifs connaissent la vérité, mais ne la mettent pas en pratique, ou la dissimulent, tandis que les Chrétiens pratiquent un culte dont ils ignorent les fondements et accordent foi à la non-Vérité *(al-bâṭil)* (4). Dans la Révélation, Allâh a imputé aux Juifs l'orgueil, l'avarice, la pusillanimité, l'iniquité, la cruauté, l'entêtement, la dissimulation et la négation de la vérité religieuse, une conduite d'égarement, d'inadvertance et d'agression. Aux Chrétiens, Il a attribué l'outrance *(ġuluww)*, les innovations dans le culte, le fait d'associer d'autres divinités au Créateur, l'égarement, l'ignorance, l'insistance à qualifier de licites les choses prohibées par les Écritures et à tenir, concernant l'Éternel, des propos insensés dont ils ignorent les tenants et aboutissants (5).

En fait, ces deux groupes confessionnels constituent deux pôles extrêmes dont l'Islâm est le juste milieu bien équilibré (6). Les Juifs exagèrent pour tout ce qui touche à la pureté de leur corps, mais leur cœur est fourbe. A l'opposé, les Chrétiens

(1) Avec M. Gaudefroy-Demombynes, nous estimons que la traduction « les Politiques » est plus adéquate que celle communément utilisée : « Les Hypocrites ». Voir *Gd.*, pp. 77, 493 sq.

(2) *G.*, I, 18.

(3) *G.*, I, 239 ; II, 51 ; III, 81. *Cf. C.*, 46/I, 7.

(4) *G.*, I, 306.

(5) *G.*, I, 194 ; II, 81 ; III, 66.

(6) *G.*, I, 238 ; II, 49. Thèse chère aux théologiens et philosophes de l'Islâm : cette religion est la « via media » entre le rigorisme excessif des Juifs et le laxisme extrême des Chrétiens. On invoque, à cet égard, tant la Révélation (*C.*, 93/II, 137/143 ; voir également, 66/XXIII, 2-3 ; 68/XXV, 64/63, 67 ; 74/XVII, 39/37 ; 84/XXXI, 18/19 ; 99/III, 128/134 ; 102/IV, 41/37-42/38) que la Tradition (*Cd.*, VI, p. 206). Voir à ce propos, R. Brunschvig, « Devoir et pouvoir », in *S.I.*, XX, 1964, pp. 5-7.

prétendent purifier leur cœur, alors que leurs corps sont impurs. Seuls les Musulmans sont purs de cœur et de corps, parce qu'ils ont compris que la pureté corporelle n'est exigée que comme préliminaire à celle des âmes. Les Chrétiens disposent d'un culte et de mœurs appréciables, mais ils sont dépourvus de science religieuse et de savoir pur. Les Juifs bénéficient de ces dernières qualités, mais ils sont, par contre, démunis d'un culte et de mœurs louables. Quant aux Musulmans, ils regroupent les vertus des uns et des autres, mais non leurs défauts (1). Les Juifs sont jaloux de leur personne et vindicatifs. Les Chrétiens ne sont pas jaloux de leur Dieu et ne songent pas à tirer une [juste] vengeance des offenses. Les Musulmans, pour leur part, lorsqu'ils s'en tiennent aux enseignements de leur Apôtre, sont jaloux de leur Seigneur et pardonnent les faux-pas des hommes (2).

Les Juifs ont comparé le Créateur à Ses créatures. Ils Lui ont conféré des attributs d'imperfection *(naqṣ)* propres aux humains, et dont le Très-Haut ne saurait être affecté. A l'opposé, les Chrétiens ont mesuré les créatures à l'aune du Créateur et leur ont accordé des attributs de perfection qui sont l'apanage exclusif de l'Éternel. Parmi les Juifs, il en est qui ont déclaré que Dieu est démuni *(faqîr)* sans Ses créatures, alors que ces dernières n'ont pas besoin de Lui *(aġniyâ')* (3). Ils ont, aussi, dit que « la main d'Allâh était fermée » *(maġlûla)* (4), que le Seigneur était parcimonieux *(baḫîl)*, qu'Il s'était fatigué après avoir créé le monde et avait éprouvé le besoin de se reposer. Quelques Juifs, rapporte-t-on, avancent que l'Éternel versa des larmes, à la suite du Déluge, au point que Ses yeux en furent malades et qu'Il reçut la visite des anges, venus s'enquérir de Sa santé (5), qu'Il répandit des pleurs attristés pour certaines des créatures qu'Il avait fait périr, à la manière dont on se

(1) *G.*, II, 51.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

(3) Voir *C.*, 99/III, 177/181. Cf. 98/XLVII, 40/38. Notre lecture du premier verset diffère de celle que propose Blachère dans sa traduction.

(4) Cf. *C.*, 116/V, 69/64. A comparer avec « la main de l'Éternel n'est pas courte » de *Nombres*, XI/23 ; *Isaïe*, L/2 ; LIX/1.

(5) Il est manifeste que certaines *aggadôt* (récits édifiants autour des narrations bibliques), plus ou moins déformées, étaient répandues dans les milieux musulmans.

lamente pour ses morts sur terre ; et autres propos aussi incongrus et insanes, au sujet de Celui qui est bien au-dessus de pareilles imputations (1).

Pour ce qui a trait aux mérites respectifs des Juifs et des Chrétiens, la religion de notre auteur ne semble pas bien établie. Assez fréquemment, il est beaucoup plus élogieux à l'endroit des seconds. Dieu, écrit-il, a placé ceux qui suivent le Fils de Marie dans son enseignement non altéré (2), au-dessus de ceux qui l'ont récusé. Telle est la raison pour laquelle les Chrétiens sont supérieurs aux Juifs, et cette supériorité s'étendra jusqu'au Jour de la Résurrection (3). Dans le conflit concernant le Messie qu'ont annoncé les Écritures, les Chrétiens sont dans le vrai et les Juifs ont tort. Toutefois, les Musulmans ne sauraient souscrire aux innovations, mensongères et associationnistes, des prétendus sectateurs de Jésus (4). En réalité, après l'abrogation et l'altération de la Parole divine, on ne saurait prétendre que les Chrétiens suivent fidèlement le Message de Jésus, même s'ils sont, à cet égard, en meilleure position que les Juifs lesquels ont insulté et désavoué, avec outrance, le Fils de Marie. Ceci place les Chrétiens un degré au-dessus des Juifs (5). Les Chrétiens l'emporteront, avec l'assistance divine, sur les Juifs, tandis que les Musulmans, ayant accordé foi à toutes les révélations et à tous les Messagers célestes, triompheront des uns et des autres (6). Les Chrétiens sont plus souples, plus tendres de cœur, plus continents, de meilleure éthique, plus amicaux que les Juifs, mais ils sont, également, plus ignorants et égarés qu'eux (7). L'hostilité des Polythéistes et des Juifs à l'égard des Fidèles, est plus vive que celle manifestée par les Chrétiens (8), et ceci découle du caractère bien connu des Juifs : haine, envie, animosité marquée envers les Croyants. Ils ont

(1) *G.*, I, 241, 303-4 ; III, 136, 139, 162 ; IV, 128. Cf. *Im.*, pp. 45 sq.

(2) Nous verrons, au prochain chapitre, que tant Juifs que Chrétiens sont coupables d'avoir falsifié la Parole divine à eux révélée.

(3) *G.*, I, 262-3. Il renvoie à *C.*, 99/III, 48/55.

(4) *G.*, I, 391.

(5) *G.*, II, 263.

(6) *G.*, I, 263.

(7) *G.*, II, 48, 54.

(8) *G.*, II, 53-4, 109. Cf. *C.*, 116/V, 85/82 sq.

détesté leurs Prophètes. Faut-il s'étonner qu'ils haïssent les Fidèles (1)?

A d'autres endroits, Ibn Taymiyya semble placer les Juifs un rang au-dessus des Chrétiens. Il qualifie les premiers de « plus considérables » *(aʿẓam)* que les seconds (2). Il estime qu'ils ont montré, dans la transmission du texte de la Tora, plus de scrupules que les Chrétiens à l'endroit de leur Évangile (3), puisqu'ils ont cette supériorité sur les sectateurs de Jésus de bien connaître l'hébreu, la langue même de la Tora et de l'Évangile.

Il est de tradition, dans l'exégèse coranique, de voir dans le verset 109/113 de la sourate 99/III *(La famille de ʿImrân)* (4), une allusion élogieuse aux Chrétiens. Ibn Taymiyya s'inscrit en faux contre cette interprétation. Il s'appuie sur *Coran*, 89/VIII, 159, où l'on parle de « la communauté de Moïse » avec faveur (5), pour déclarer que le premier verset s'appliquerait aux Juifs plutôt qu'aux Chrétiens, tout en ajoutant qu'il s'agit des Juifs restés fidèles à la Tora et qui n'ont pas traité Jésus d'imposteur (6).

Enfin, traitant des « aberrations » théologiques, le docteur syrien reproche amèrement aux Chrétiens leurs divergences internes concernant la Divinité *(al-maʿbûd)*, divergences que, plus que les adeptes de toute autre religion, ils ont poussé à l'extrême. Or, diverger sur la Divinité constitue « l'épreuve suprême » *(al-balâʾ al-aʿẓam)* (7). Les tenants des autres religions n'ont différé qu'à propos d'applications concrètes *(furûʿ)* de la Religion ou de la Loi. Ainsi, les Juifs ne s'accordent pas au sujet de leurs fêtes ou de certaines de leurs normes *(sunan)* (8).

(1) *G.*, II, 53-4.

(2) *G.*, II, 109.

(3) *G.*, I, 394 ; II, 22.

(4) « ... Parmi les Détenteurs de l'Écriture, il est une communauté droite [dont les membres], durant la nuit, récitent les *āya* d'Allâh, se prosternent ».

(5) « Parmi le peuple de Moïse, il est une communauté qui se dirige [bien], grâce à la Vérité et qui, grâce à elle, est dans le juste ».

(6) *G.*, I, 278-9.

(7) Formule à réminiscence coranique. Voir *C.*, 78/XIV, 6 ; 89/VII, 141 ; 93/II, 46-49. Tous ces versets se rapportent à la délivrance d'Égypte.

(8) *G.*, III, 2.

En résumé, on pourrait trouver, dans les deux formules lapidaires qui suivent, le fond de la pensée de notre auteur :

« L'associationnisme est dominant chez les Chrétiens et l'orgueil chez les Juifs » (1).

« Les Fils d'Israël ont leurs formes d'impiété qu'ignorent les Chrétiens et les Chrétiens ont les leurs, inconnues des Fils d'Israël (2).

Ensuite, Ibn Taymiyya passe à trois grandes catégories de reproches qu'il adresse aux Gens du Livre, notamment juifs. Il leur fait, successivement, grief d'avoir altéré les Messages célestes, d'avoir refusé à Allâh le droit d'abroger Ses prescriptions, enfin d'avoir rejeté la prédication du Meilleur et Dernier des Apôtres.

X. *L'altération, par les Juifs, du Message divin.*

On sait que l'un des arguments majeurs développés par le Coran — et repris par les théologiens musulmans, dans la polémique interconfessionnelle — pour justifier et cautionner la Prédication de Muḥammad, malgré son rejet par les détenteurs du Message biblique, est que « les Détenteurs de l'Écriture » sont coupables d'avoir sciemment falsifié les Révélations à eux parvenues. Le Coran et la Tradition sont éloquents à ce sujet (3). Toutefois, l'accord fut loin de s'établir, parmi les docteurs de l'Islâm, concernant les modalités et l'étendue des « altérations » portées à la Tora et à l'Évangile (4). Portaient-elles sur les termes mêmes de la Parole Divine, ou seulement sur leur interprétation, ou sur leur énonciation?

La position d'Ibn Taymiyya, à cet égard, n'est pas facile à cerner. Voici, en substance, ce qu'il en dit :

(1) *G.*, II, 34.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

(3) Voir *C.*, 89/VII, 162 ; 91/VI, 91 ; 93/II, 56/59, 70/75, 154/159 ; 99/III, 72/78 ; 102/IV, 48/46 ; 116/V, 16/13, 45/41 ; *Cd.*, I, 153 ; V, 533, 537.

(4) Cf. *E.I.*, IV, pp. 649-50, s.v. « *taḥrīf* ». L'auteur de cet article, Fr. Buhl, met en relief la diversité des acceptions données à ce terme ambivalent : conjecture ; falsification ; dissimulation de passages ; interpolation ; fausse prononciation ; interprétation erronée, ...

Les Juifs ont dévié *(ḥarrafû)* et modifié *(baddalû)* la Tora, mais l'on diverge quant à la forme prise par cette déviation et cette modification (1). Celles-ci n'ont affecté qu'une petite portion de la Révélation, la majeure partie est restée intacte (2). Les Musulmans sont unanimes à affirmer que maints passages bibliques ont vu leur signification et leurs prescriptions altérées. Quant à la falsification de certains termes de la Révélation, elle est l'objet de controverses parmi les Fidèles eux-mêmes. La position la plus correcte — celle admise par la majorité des Croyants — est que certains termes ont été remplacés par d'autres (3). Il s'agit donc de bien plus qu'un simple gauchissement ou qu'une modification de la prononciation comme l'ont estimé certains docteurs au sein même de l'Islâm. Par exemple, les Juifs ont changé les passages dans lesquels les prophètes d'Israël annoncent la venue du Fils de Marie et de Muḥammad, ainsi que certaines prescriptions légales de la Tora qu'ils ont délaissées (4). Aussi, ajoute-t-il, « ai-je vu, de mes propres yeux, quelques exemplaires du *Livre des Psaumes* portant mention explicite de l'Envoyé d'Allâh, avec l'indication même de son nom, alors que dans un autre exemplaire des mêmes *Psaumes*, cette mention était absente » (5). En effet, les Livres des Prophètes, en maints endroits, décrivent Muḥammad et sa communauté (6).

D'ailleurs, les Détenteurs de l'Écriture, tant Juifs que Chrétiens, accordent aux Musulmans que leurs Livres sacrés ont été altérés, soit sciemment soit involontairement, au cours de leur traduction, de leur commentaire, de leur explication *(šarḥ)*, de leur exégèse. Le seul point de désaccord porte sur la question de savoir si certains termes ont été modifiés ou pas (7).

Il est d'autres sujets pour lesquels les Fils d'Israël ont jugé bon d'altérer leurs Écritures, lorsqu'ils ont prétendu avoir

(1) *G.*, I, 258, 373.
(2) *G.*, I, 392 ; III, 248.
(3) *G.*, I, 381 ; II, 4 ; III, 248.
(4) *G.*, II, 8.
(5) *G.*, II, 26.
(6) *G.*, II, 72-3.
(7) *G.*, III, 248.

crucifié Jésus, ou lorsqu'ils ont médit de Salomon en affirmant qu'il était magicien (1).

D'aucuns prétendent qu'un certain nombre de termes de la Tora ont été modifiés, seulement après que Muḥammad se soit manifesté. Et ceci en vue de faire disparaître toute trace, dans les Écritures, de l'avènement du Prophète Arabe. Quelques Scripturaires défigurèrent, à ce propos, certains mots des textes sacrés qui se trouvaient en leur possession. Les tenants de cette thèse affirment que les modifications ne furent portées que sur les exemplaires de la Bible dont disposaient ces « faussaires ». Progressivement, ces textes altérés finirent par l'emporter sur les autres. Ce qui n'exclut pas l'existence, sur terre, d'exemplaires de la Tora et de l'Évangile non altérés. Beaucoup de Musulmans attestent les avoir vus. On trouvera une confirmation supplémentaire de ces falsifications dans les divergences existant entre Juifs, Chrétiens et Samaritains, quant à la lecture des Livres Saints (2). D'ailleurs, est-il possible à un Juif ou à un Chrétien de démontrer que tous les exemplaires existant sur, terre, de la Tora, des Psaumes et de l'Évangile, sont rigoureusement identiques? La réponse est, à l'évidence, négative, puisque cette démonstration échappe à la capacité humaine. Par contre, le Coran, lui, est connu par tous les Fidèles, et sa récitation est la même dans toutes les contrées du monde, sans même qu'il y ait besoin de coucher dans des ouvrages un texte inscrit dans le cœur de tous les Croyants (3).

C'est la Révélation transmise à Muḥammad qui a fait apparaître, au grand jour, ce que dissimulaient Juifs et Chrétiens. C'est elle qui a ramené les hommes vers la vérité de la Parole d'Allâh, en confirmant l'authenticité de la Tora, des Psaumes et de l'Évangile, auxquels furent restituées leur teneur et leur pureté originelles (4). Concluons ces lignes consacrées à l'altération des Messages divins antérieurs à la venue de Muḥammad, par une distinction qu'opère le maître ḥanbalite. Les modifi-

(1) *G.*, I, 207.
(2) *G.*, II, 20. Voir *supra*, *S.I.*/49, page 112 et notes 6, 7.
(3) *G.*, I, 381-2.
(4) *G.*, I, 10.

cations apportées à l'Évangile, nous dit-il, sont nettement plus marquées, plus considérables que celles qui ont affecté la Tora. A telle enseigne que certains vont jusqu'à estimer qu'il ne reste guère trace de la Parole d'Allâh dans l'Évangile, tel qu'il est actuellement vénéré par les Chrétiens (1).

XI. *Les Juifs et l'abrogation de la Loi révélée.*

C'est l'un des griefs essentiels adressés par les théologiens musulmans, à l'instar d'ailleurs des Chrétiens, aux docteurs d'Israël, que de leur reprocher leur attitude concernant l'abrogation de la Parole Divine.

A un Judaïsme farouchement campé sur des positions qu'Ibn Taymiyya qualifie de « discutables » (2), à savoir que la Loi du Sinaï est immuable, universelle et exhaustive et qu'il n'est pas admissible que Dieu abroge Ses législations antérieures, la polémique médiévale, tant chrétienne qu'islamique, opposera la théorie de l'Abrogation.

Selon le dogme de l'Islâm, l'Abrogeant et l'Abrogé *(an-nâsiḫ wa-l-mansûḫ)* tirent leur légitimité du célèbre verset coranique : « Dès que Nous abrogeons une *āya* ou la faisons oublier, Nous en apportons une meilleure ou une semblable. Ne sais-tu point qu'Allâh, sur toute chose, est omnipotent ? » (3).

Cette théorie, tout comme celle du *taḥrîf* que nous venons d'analyser, constituait une des réponses de l'Envoyé d'Allâh aux Juifs de Médine, lorsqu'ils lui reprochèrent de relater, dans le Coran, des faits contredisant le texte biblique explicite, ou différant par trop de lui.

Les Juifs, écrit Ibn Taymiyya, refusent au Très-Haut, non seulement le droit de modifier quoi que ce soit de ce qu'Il a prescrit, mais également celui de prescrire ce qui dépasse la

(1) *G.*, I, 380.
(2) *G.*, I, 366.
(3) *C.*, 93/II, 100/106. Voir également 75/XVI, 103/101 et 109/XXII, 51/52 sq. Dans ce dernier passage, l'abrogation porte sur « ce que le Démon jette d'impur » dans les Messages célestes. Cf. *supra*, *S.I.*/49, p. 114 et note 3.

capacité humaine, ou qui contredit le savoir et la sagesse (1). Les Musulmans, pour leur part, Lui reconnaissent l'absolu pouvoir de créer et d'ordonner conformément à Sa souveraine volonté. Seules sont valables les prescriptions qu'Il a édictées par la voix de Ses Messagers. Il est, partant, libre d'abroger ce que bon Lui semble. C'est justement ce dont a été chargé Jésus, porteur de modifications aux révélations des prophètes qui l'avaient précédé (2). C'est aussi ce que l'Éternel a fait, au cours même de la Mission de Muḥammad, lorsqu'Il a enjoint aux Musulmans de ne plus prier en direction de Jérusalem, mais de s'orienter, désormais, vers le sanctuaire de la Mekke (3).

Musulmans et Chrétiens s'accordent à imputer aux Juifs, même si la lettre de leur Tora avait été respectée, d'en avoir altéré l'esprit et les prescriptions majeures. A quoi donc servirait cet attachement aux termes d'un texte, s'il s'accompagnait d'une modification de ses enseignements essentiels? (4). Pareille attitude ne préserve pas les Fils d'Israël du péché d'impiété (5). En réalité, l'abrogation de la Parole divine est indéniable. Cette abrogation n'a d'ailleurs porté que sur une petite partie de la Révélation céleste. Certains principes, comme tout ce qui concerne l'unicité divine, le Jour Dernier, la Religion unificatrice, les lois divines *(šarâ'i')* globales, etc., ne sauraient être abrogés, pour leur part (6). Si l'on comparait l'essentiel des enseignements de Moïse, de David, du Messie et d'autres prophètes, aux injonctions formulées par le truchement de Muḥammad, on constaterait leur accord d'ensemble, puisque l'abrogation n'a affecté que peu de choses (7). En fait, les Musulmans affirment

(1) *G.*, I, 241 ; II, 50. Ibn Taymiyya attribue aux Juifs certaines des thèses qui ont fait la réputation de l'école mu'tazilite, et que l'« orthodoxie » sunnite a rejetées. Voir à ce sujet, R. Brunschvig, « Pouvoir et devoir », déjà cité en note 6, p. 78.

(2) *G.*, I, 118, 305 ; II, 50.

(3) *G.*, I, 389-90. Ibn Taymiyya ne signale pas que ce changement d'orientation fut consécutif à la rupture, survenue à Médine, entre Muḥammad et les Juifs de l'oasis.

(4) *G.*, I, 359.

(5) *G.*, I, 360.

(6) *G.*, I, 394.

(7) *G.*, III, 248.

que la Loi de la Tora et celle de l'Évangile, n'ont été prescrites qu'à titre conservatoire, conditionné *(muqayyad)*, non absolu, dans l'attente de la venue de l'Envoyé d'Allâh porteur de l'Ultime Révélation. Situation somme toute comparable à une sanction provisoire *(mu'aqqata)*, dans l'attente du jugement définitif dont on ignore la teneur. C'est ce que dit le Coran dans le verset 103/109 de la sourate 93/II : « Pardonnez et effacez jusqu'à ce qu'Allâh vienne avec Son Ordre !... »

Ce genre de sanctions temporaires est admis *(ǧâ'iz)* par les tenants de toutes les confessions. Par contre, les opinions divergent quant à la qualification de cette situation : est-ce une abrogation ou pas? Toujours est-il que ce genre de modifications est accepté par tout le monde, les Juifs y compris (1).

Par conséquent, lorsque ces derniers appliquent des prescriptions qui ont perdu leur validité, parce qu'Allâh les a abrogées en prononçant le jugement définitif, ils se placent, concrètement, hors des injonctions divines (2).

Le maître syrien a, très vraisemblablement, à l'esprit le problème complexe que posait, à la théologie sunnite, la doctrine soutenue essentiellement mais non exclusivement en milieu šî'ite, du *badâ'* (3). Cette doctrine, dans le droit fil du principe de l'Abrogation, partait du postulat qu'Allâh était apte à changer d'avis, pour des raisons d'opportunité, et justifiait, de la sorte, la modification des ordonnances célestes, par suite de la survenance de circonstances nouvelles (4). Or, si les Juifs se montrèrent des adversaires acharnés de cette doctrine, le Sunnisme, lui-même, sentit l'impérative nécessité de placer des garde-fous devant les excès qui pouvaient découler d'une généralisation incontrôlée des principes de l'Abrogation. Ne risquait-on pas d'aboutir à un volontarisme divin, absolu, insondable?

Ibn Taymiyya déclare, en substance : d'aucuns avancent

(1) *G.*, III, 261-2.

(2) *G.*, I, 390.

(3) Voir *E.I.*, n.e., I, pp. 873-5 ; *C.*, 92/XIII, 39 : « Allâh efface et confirme ce qu'Il veut... ».

(4) On pouvait invoquer, en faveur de cette théorie, *II Samuel*, XXIV/16 ; *I Chroniques*, XXI/15 ; *Jonas*, III/9-10 ; IV/2 ; *Joël*, II/13 ; *Jérémie*, XVIII/6-10. Sur un *badâ'* juif, dénoncé par Samaw'al, voir *Im.*, p. 22.

qu'Allâh peut ordonner ce qu'Il veut et prohiber ce qui Lui agrée. Ils placent les injonctions célestes au niveau de la seule Volonté *(mašî'a)* du Très-Haut, et non sous le contrôle d'attributs qui déterminent les choix divins (1). Les tenants de pareilles idées, sous le prétexte du *nasḫ*, soutiennent que les Lois divines fondamentales peuvent varier. Telle est la thèse de théologiens comme Ǧahm b. Ṣafwân (2), al-Aš'arî (3), ou les disciples de celui-ci au sein des écoles juridiques de Mâlik, d'aš-Šâfi'î ou de Aḥmad (ibn Ḥanbal). Il est vrai que certains de ces théologiens, tout en admettant dans le principe la possibilité d'une abrogation de cette espèce, concèdent que celle-ci n'a pas eu lieu. Nous revenons, pour reprendre les termes mêmes de R. Brunschvig, au problème du « devoir et pouvoir ».

Selon Ibn Taymiyya, la majorité *(ǧumhûr)* des docteurs, tant anciens que modernes, refusent d'introduire l'abrogation dans ce domaine des injonctions fondamentales et rejettent la possibilité de prescriptions légales contradictoires au gré des circonstances. Telle est, conclut-il, la raison pour laquelle la Religion prônée par tous les prophètes reste la même, comme l'a si bien proclamé le Maître de l'Univers dans les versets de Son Ultime Message aux hommes (4).

XII. *Les Fils d'Israël ont perdu le soutien d'Allâh.*

L'impressionnante liste de griefs formulés par notre auteur, à l'encontre des Fils d'Israël, devait logiquement le conduire à développer une théorie chère aux théologiens chrétiens et musulmans du Moyen-Age : les Juifs ont perdu le soutien du Seigneur lequel a renoncé à les considérer comme Son peuple. Bien davantage, en châtiment de leurs errements, l'Éternel

(1) Voir sur cette question R. Brunschvig, « Mu'tazilisme et Optimum », in *S.I.*, XXXIX, 1974, pp. 5-23.

(2) Théologien « hétérodoxe » du VIII^e siècle. Il prit part à un mouvement subversif, et fut exécuté en 746. Voir *E.I.*, n.e., II, p. 398.

(3) Illustre théologien de l'« orthodoxie » musulmane, mort en 935. Voir *E.I.*, n.e., I, pp. 715-6.

(4) *G.*, IV, 323-4. Cf. *C.*, 66/XXIII, 54/52 ; 67/XXI, 92 ; 76/XXX, 29/30 ; 85/XLII, 11/13.

leur a imposé un traitement de rigueur et des prescriptions sévères, auxquels les Croyants, eux, échappent.

Un des postulats fréquemment rencontré dans les textes de l'Islâm classique, stipule qu'il est une coutume du Créateur *(sunnat al-ḫâliq)* de faire triompher, en définitive, la Vérité sur le Mensonge, la Religion sur l'Impiété, les forces du Bien sur celles du Mal et de l'Adversité. Cet argument, Ibn Taymiyya s'en sert abondamment, tout au long de son ouvrage, contre les Juifs et contre les Chrétiens.

La situation misérable dans laquelle se trouvent les Juifs de notre temps, écrit-il, est la preuve éclatante qu'Allâh les a délaissés et a renoncé à les secourir. On est en droit de leur dire : « Vous êtes, de toutes les communautés humaines, la plus humiliée. Si l'on supposait que la religion que vous pratiquez est bien celle qu'a prescrite Dieu et que vous ne l'avez pas altérée, alors la Religion de Vérité serait défaite, écrasée sur toute la terre! Or, il est évident que l'Éternel, lorsqu'Il envoie un Messager, en lui confiant la charge de guider vers la Rectitude et la Vérité, Il le fait avec l'intention que Sa Religion l'emporte sur tout obstacle, qu'elle triomphe sur toute la terre, au moyen de preuves manifestes, de l'éloquence, du sabre ou des lances! » (1).

On ajoutera : « Lorsque vous, Juifs, étiez fidèles à l'enseignement de Moïse, vous étiez sur la bonne voie et Allâh vous faisait triompher de l'adversité, en toutes circonstances. Mais vous avez, ensuite, multiplié les méfaits et les actes de rébellion que vous connaissez et qu'Allâh a mentionnés dans Sa Révélation » (2).

Il est notoire que les Détenteurs de l'Écriture n'ont été

(1) *G.*, III, 231. Ibn Taymiyya s'est toujours fait un farouche défenseur de la coaction matérielle et spirituelle (voir *Gd.*, pp. 480 sq.). L'allusion à l'Islâm est évidente : Muḥammad aurait proclamé qu'il avait charge d'assurer le triomphe de la Religion d'Allâh, au moyen des « arguments » énumérés ci-dessus. Voir *C.*, 101/LVII, 25 ; *Cd.*, I, p. 194 ; III, pp. 50 sq., 271 ; VI, p. 460. Rappelons que de très nombreux versets convient à mener *ǧihâd*, les armes à la main (voir *Gd.*, pp. 179 sq.).

(2) *G.*, III, 232-3, 237 ; IV, 269. Notre auteur cite, ici, *C.*, 116/V, 59/54, qui est éloquent à ce sujet, puisqu'il semble impliquer que les Musulmans ont pour tâche de « châtier quiconque rejette sa religion ».

capables ni de triompher de la plupart des Infidèles qui s'opposaient à eux, ni même de leur résister. C'est à ce propos que le Très-Haut a enjoint aux Croyants de combattre ceux parmi les Scripturaires « qui ne croient point en Allâh ni au Dernier Jour » (1). D'autre part, force est de constater que si la Loi de Moïse l'emporta pendant un certain temps, elle ne connut pas la diffusion dont a bénéficié l'Islâm, ni la même pérennité. En effet, son aire d'application ne dépassa guère une portion de la Syrie *(aš-Šâm)* (2).

On pourrait, certes, arguer qu'il arrive quelquefois, que des Infidèles (3) l'emportent sur des Musulmans, mais ceci constitue un châtiment temporaire des péchés commis par les Croyants. Tel fut le cas le jour de la bataille de Uḥud (4). Mais, lorsque les Fidèles font résipiscence, Allâh leur assure la victoire. Il en fut, d'ailleurs, ainsi, pour la plupart des batailles livrées aux Mécréants. Ce secours céleste constitue, d'ailleurs, l'un des indices *(dalâ'il)*, l'une des marques *(a'lâm)* de la prophétie. Chaque fois qu'un Envoyé d'Allâh a été obéi, sa communauté a bénéficié de l'assistance céleste, face à ses ennemis. Par contre, dès que les enseignements du Maître ont été délaissés ou altérés, la chance abandonnait le peuple réfractaire (5). Les persécutions infligées par Nabucodonosor aux Fils d'Israël confirment la véracité du Message de Moïse. C'est parce que ce Message a été négligé, que le Très-Haut a châtié les Fils d'Israël, par le truchement du roi babylonien, devenu en l'occurrence, l'instrument du courroux céleste (6).

(1) *G.*, III, 234. Le verset mentionné est le verset « classique » de la doctrine du *ǧihâd* contre les non-Musulmans (*C.*, 115/IX, 29), sur lequel voir *Gd.*, pp. 189 sq.

(2) *G.*, III, 276. Cette portion de la Syrie géographique est la Palestine.

(3) Comme tous les théologiens musulmans, Ibn Taymiyya applique ce terme aussi bien aux païens qu'aux scripturaires monothéistes. Plus loin (*G.*, IV, 269), il écrit : « Le triomphe de Muḥammad et de sa communauté sur les Détenteurs de l'Écriture, Juifs et Chrétiens, est de la même espèce *(ǧins)* que leur triomphe sur les Associateurs ».

(4) Défaite de Muḥammad et des Médinois, face aux Mekkois, en 625.

(5) *G.*, IV, 267-8. Cf. *Im.*, p. 41.

(6) *G.*, IV, 268. Au Moyen Âge, cette thèse trouva audience auprès des théologiens des trois religions monothéistes. Ibn Taymiyya cite à l'appui, *C.*, 74/XVII, 5.

Cependant, les victoires que les Musulmans remportent sur les Infidèles ne sauraient en aucun cas être assimilées à celles de Nabucodonosor sur les Israélites, comme l'affirment les adversaires de la Religion d'Allâh. Établir semblable parallèle serait céder à une analogie vicieuse, puisque le Babylonien ne prétendit, à aucun moment, être prophète, ne livra pas bataille au nom d'une religion et ne demanda pas aux Fils d'Israël d'abandonner la Loi de Moïse pour la sienne propre (1).

Moïse avait raison lorsqu'il affirmait que le Seigneur n'autorisait nul imposteur ou faux apôtre à triompher durablement et qu'Il ne manquait pas de mettre à nu sa tromperie (2). Or, il est connu de tout le monde que les Musulmans couvrent la surface de la terre, du Levant au Ponant, et qu'ils ne cessent de l'emporter sur leurs adversaires. Nul n'ignore, non plus, que le royaume des Juifs a disparu avec la première destruction de Jérusalem, que leur nombre alla diminuant, à telle enseigne que l'on relate qu'un seul parmi eux (3) connaissait encore la Tora (4). Or, une des manifestations les plus éclatantes de la sincérité des prophètes réside, justement, dans la prospérité de ceux qui les suivent et dans la situation pénible, humiliée, de ceux qui s'opposent à leur enseignement. Preuve, s'il en fallait, du mérite incomparable et de la valeur éminente de l'Islâm (5), dont les vrais adeptes constituent la « communauté sauvegardée » *(aṭ-ṭâ'ifa an-nâǧiya)*, chère aux théologiens de l'Islâm (6). Communauté qui est assurée du triomphe perdurable, au moyen des arguments dialectiques et des ressources militaires, et qui ne connaîtra pas les revers infligés aux Fils d'Israël et à leurs semblables (7).

(1) *G.*, IV, 269.
(2) *G.*, III, 277 ; IV, 270.
(3) Allusion probable à Ezra/'Uzayr, auquel nombre d'auteurs musulmans attribuent la paternité d'une nouvelle Tora altérée. Voir *supra*, *S.I.*/49, p. 112 et note 1.
(4) *G.*, I, 132.
(5) *G.*, III, 257.
(6) Sur la doctrine de la *ṭâ'ifa* ou *firqa nâǧiya*, fondée sur un dict prophétique (*Cd.*, V, pp. 134-5, 537), voir *Gd.*, pp. 254, 499.
(7) *G.*, IV, 144.

XIII. *Le rigorisme excessif des Juifs procède d'un châtiment divin.*

On sait que dans le contentieux judéo-chrétien, maints docteurs de l'Église ont soutenu qu'Israël était indigne d'être le peuple élu et que le joug de la Loi lui avait été imposé en guise de châtiment pour ses méfaits.

Le rigorisme excessif qu'Ibn Taymiyya dénonce chez les Fils d'Israël et place à l'opposé du laxisme outré des Chrétiens, est, selon une tradition répandue dans la pensée islamique et que justifie un texte coranique (1), une manifestation du courroux divin (2).

C'est surtout au plan des règles alimentaires et de la pureté corporelle et rituelle que cet excès juif est dénoncé.

Allâh n'a interdit aux Musulmans aucune des choses excellentes *(ṭayyibât)* qu'Il a rendues illicites pour les Fils d'Israël. Mais, d'autre part, Il ne leur a pas autorisé certaines choses (réprouvables) que les Chrétiens ont déclarées licites. L'Éternel n'a pas voulu que les prescriptions en matière de pureté légale *(ṭahâra)* soient contraignantes *(ḍayyiqa)* pour les Fidèles, alors qu'Il les a rendues telles pour les Fils d'Israël. A l'inverse, Il ne les a pas dispensés de se purifier des impuretés légales *(ḥadaṯ)* et de la souillure *(naǧâsa)*, choses que les Chrétiens se sont permis de faire (3).

Les Juifs poussent le rigorisme, concernant les contacts impurs, jusqu'à s'interdire de manger ou de boire à proximité d'une femme qui a ses menstrues. Ils refusent même de rester dans la même pièce qu'elle (4). Là encore, l'Islam est la religion de la juste mesure entre deux excès contraires.

Pour ce qui est de la nourriture, les Juifs poussent l'outrance jusqu'à vider la viande du sang qu'elle contient. On pourrait citer d'autres fardeaux *(âṣâr)* et d'autres carcans *(aġlâl)* qui leur ont été imposés (5).

(1) Cf. *C.*, 91/VI, 147/146 ; 102/IV, 158/160. Voir également, 75/XVI, 119/118 ; 86/X, 60/59 ; 89/VII, 30/32 ; 91/VI, 119, 139, 144/143, 146/145 ; 93/II, 286 ; 99/III, 87/93 ; 109/XXII, 31/30a ; 116/V, 89/87.

(2) *G.*, IV, 280.

(3) *G.*, I, 7, 305.

(4) *G.*, I, 8, 238, 305. Cf. *Im.*, pp. 17-8.

(5) *G.*, I, 238-9. Allusion à *C.*, 89/VII, 156/157. Cf. *C.*, 93/II, 286.

Ils ne se contentent pas, lorsqu'un vêtement a été souillé, de le nettoyer de sa souillure ; mais vont jusqu'à ronger *(qarḍ)* son emplacement (1). La graisse des côtes et des reins, les rognons, les animaux ayant des ongles et autres bonnes nourritures leur ont été interdites. Jésus est venu porteur d'allègements à ce propos (2). La différence entre la Loi de la Tora et celle du Coran est que la première comporte des interdictions de nourritures excellentes, en guise de châtiment, alors que la seconde n'en connaît pas (3). Aussi, ne serons-nous pas surpris de voir Ibn Taymiyya comparer les Musulmans, trop rigoureux en matière de pureté alimentaire et corporelle, alors que la Loi islamique ne l'exige pas, à des Juifs, voire « aux Samaritains parmi les Juifs » (4).

Notre auteur propose une interprétation psychologique du rigorisme juif et du laxisme chrétien. Les Juifs, dit-il, auraient été habitués à l'humiliation, à la suite de leur servitude en terre d'Égypte et des avanies que le Pharaon leur avait fait subir. L'Éternel leur a prescrit des règles strictes pour affermir leur âme et les guérir de l'avilissement. Pour cette raison, Il leur enjoignit de mener un combat sacré *(ǧihâd)* pour assurer le triomphe de leur Foi, mais ils se dérobèrent (5). Plus tard, forts de l'appui céleste et ayant triomphé de leurs adversaires grâce à ce soutien, les Fils d'Israël s'endurcirent au point de ressembler à leurs anciens persécuteurs égyptiens. A ce moment, le Très-Haut envoya le Messie en vue d'inculquer aux Juifs et aux autres peuples de la terre, la douceur, l'indulgence, le pardon des offenses et l'acceptation des préjudices.

C'est parce que l'Islâm a le mérite d'être intermédiaire entre les deux extrêmes rigoriste et laxiste qu'on a pu dire, à juste raison : « Moïse a été le Messager de la Majesté *(ǧalâl)* ; Jésus, celui de la Vertu *(ǧamâl)*, et Muḥammad celui de la Perfection *(kamâl)* » (6).

(1) *G.*, I, 238-9.
(2) *G.*, I, 305.
(3) *G.*, II, 351 ; III, 223.
(4) *G.*, I, 240. Voir *supra*, *S.I.*/49, p. 112, note 6.
(5) C'est à cette dérobade que ferait allusion *C.*, 116/V, 24/21 sq.
(6) *G.*, III, 229. On admirera la figure de rhétorique que constitue l'assonance des substantifs arabes : *ǧalâl, ǧamâl* et *kamâl* ; le second terme ayant le début du premier et la terminaison du troisième.

XIV. *Les Juifs et l'Envoyé d'Allâh.*

Dernière série de griefs formulés à l'encontre des Fils d'Israël, et non la moindre, leur attitude à l'égard de l'Apôtre arabe. Sans reprendre le détail des frictions, antagonismes ou conflits qui, à suivre la Tradition Biographique *(sîra)* de Muḥammad, dressèrent celui-ci contre les Juifs de Médine et des oasis du Nord de la Péninsule, Ibn Taymiyya ne manque pas d'en mentionner les faits saillants.

Il commence par indiquer que les Juifs n'étaient pas loin de constituer la moitié de la population médinoise (1), pour bien montrer leur « poids » dans l'oasis. A l'arrivée de Muḥammad dans leur ville, ils lui firent subir un interrogatoire serré afin de le mettre à l'épreuve et lui posèrent des questions pièges, auxquelles seul un prophète pouvait répondre valablement. Par la justesse de ses répliques, l'Envoyé administra la preuve éclatante de la qualité divine de son inspiration (2).

Un certain nombre de Juifs firent Islâm. Avec les autres, le Prophète conclut un pacte, mais ils ne tardèrent pas à le violer et à contraindre les Fidèles à leur livrer bataille après bataille. Le Coran porte témoignage de tous ces faits. La sourate *Le Rassemblement (al-Ḥašr)* (3) mentionne les méfaits des Banû Naḍîr, la sourate *Les Factions (al-Aḥzâb)* (4), ceux des Banû Qurayẓa ; la sourate *Le Succès (al-Fatḥ)* (5) relate la lutte contre les Juifs de Ḫaybar. Comment peut-on affirmer que l'Envoyé d'Allâh était destiné aux seuls païens arabes, puisque telle fut son attitude à l'égard des Fils d'Israël qui avaient failli à leur parole? (6).

En réalité, le Maître mekkois suivit, dans sa prédication, la loi de la contiguïté géographique. Il s'adressa, en premier lieu,

(1) *G.*, IV, 55.
(2) *G.*, IV, 49 sq., 57 sq., 72. Muḥammad reconnaît, d'ailleurs, que ces réponses, qu'il ignorait auparavant, lui parvinrent, au moyen de la Révélation, au moment même où les questions étaient formulées (p. 59).
(3) *C.*, 104/LIX.
(4) *C.*, 105/XXXIII.
(5) *C.*, 110/XLVIII.
(6) *G.*, I, 50.

à ses compatriotes de la Mekke, lesquels étaient polythéistes. Ensuite, il convia à l'Islâm ses voisins médinois, les Juifs. Plus tard, il prêcha auprès des Chrétiens et des Zoroastriens, puisqu'ils vivaient à une plus grande distance (1).

Certaines sources rapportent que Muḥammad proposa aux Juifs d'accepter une sorte d'ordalie *(mubâhala)*, mais ils refusèrent tant ils redoutaient la mort (2). Alors, devant leur refus de sa proposition, le Maître leur livra bataille (3), réduisit nombre d'entre eux en esclavage et les dispersa (4).

Les Juifs médinois n'étaient pas équitables ; ils plaçaient certains de leurs clans au-dessus d'autres. Ainsi, le meurtrier d'un membre des Banû Naḍîr était mis à mort ; mais, lorsqu'il s'agissait d'un juif appartenant au clan des Qurayẓa, le châtiment était réduit au versement de cent mesures *(wasq)* (5) de dattes. Muḥammad rétablit l'équité, en exigeant la similarité des peines : une âme pour une âme. C'est en cette circonstance que furent révélés les versets 46/42 et 55/50 de la sourate 116/V (6).

Les Juifs médinois s'efforcèrent, mais en vain, de dissimuler à l'Apôtre que la Tora prescrivait la lapidation, en châtiment des relations sexuelles illicites *(zinâ)*. A ce sujet, Ibn Taymiyya cite plusieurs narrations, divergentes et embrouillées, pour illustrer ce forfait des voisins juifs de l'Envoyé (7). Et ce dernier exigea que la sanction énoncée dans la Loi de Moïse fût appliquée à un couple de Juifs adultères (8).

Certains parmi eux s'évertuèrent à semer la discorde parmi les Musulmans (9).

Et pourtant, les Juifs médinois savaient, de science certaine,

(1) *G.*, III, 220-1.
(2) *G.*, I, 65 ; IV, 129. Notre auteur cite, à l'appui, *C.*, 93/II, 88/94 et 96/LXII, 6.
(3) *G.*, I, 65.
(4) *G.*, I, 102.
(5) Le *wasq* équivaut à soixante *ṣâ'* ; ce qui donne environ 500 poignées de moyenne grandeur.
(6) *G.*, I, 387. « ... arbitre entre eux selon l'équité !.. » (v. 46/42) ; « Le jugement de la Gentillité, voilà ce qu'ils cherchent !.. » (v. 55/50).
(7) *G.*, I, 384-7.
(8) *G.*, I, 387.
(9) *G.*, I, 346.

que l'Apôtre arabe était bien un Messager de l'Éternel. Les preuves abondent et Ibn Taymiyya en énumère une multitude.

L'annonce de l'arrivée de Muḥammad, quelquefois avec mention explicite de son nom, formulé par moments sous la forme Aḥmad, par d'autres sous celle de Muḥammad (1), se trouve dans les Écritures juives et chrétiennes, comme l'a signalé le Coran (2). Les deux noms, Aḥmad et Muḥammad, sont identiques. Le premier met l'accent sur la qualité des louanges *(ḥamd)* méritées par l'Envoyé, le second sur la quantité de ces louanges (3).

Dans la Tora, elle-même, le Seigneur déclare, en substance : « J'enverrai, au peuple d'Israël, un apôtre de parmi ses frères, auquel Je révélerai une Tora similaire à la Tora de Moïse » (4). Mais ce passage a été supprimé des exemplaires du Livre juif. Par contre, ajoute Ibn Taymiyya, cette indication se trouve dans la prophétie d'Isaïe (5). Il est un fait que presque tous les prophètes d'Israël ont prédit la venue de Muḥammad. Tel fut le cas pour Habaquq (6), David (7), Isaïe (8) : le cavalier monté sur un âne, annoncé par ce prophète, est Jésus, celui monté sur un chameau est Muḥammad (9). Daniel a prédit à Israël qu'il sera soumis à la descendance d'Ismaël, en châtiment de son esprit de rébellion et de sa désobéissance aux injonctions du Très-Haut (10).

Par conséquent, les Juifs médinois ne pouvaient ignorer que le Prophète arabe était bien l'apôtre annoncé par leurs Écritures et qu'ils attendaient. C'est par esprit de jalousie qu'ils se sont

(1) Les deux noms, considérés comme synonymes, dérivent de la même racine *ḥ. m. d.* Aḥmad est l'élatif ; Muḥammad est le participe passif de la 2e forme dérivée.

(2) Cf. *C.*, 58/XXVI, 197 ; 89/VII, 156/157 ; 91/VI, 114 ; 93/II, 123/129 ; 100/LXI, 6 A (*unicum* où le nom Aḥmad soit mentionné).

(3) *G.*, IV, 4, 14.

(4) Mélange de *Deutéronome*, XVIII/15 et 18-9. Cf. *Im.*, pp. 29 sq., 107 sq. Le Christianisme y a vu une allusion à Jésus. Voir *Actes des Apôtres*, III/22.

(5) *G.*, III, 263-4, 276. Ibn Taymiyya voit-il en Muḥammad le « Serviteur de l'Éternel » annoncé par Isaïe ?

(6) *G.*, III, 294, 310-1.

(7) *G.*, III, 296-300-1.

(8) *G.*, III, 301 ; IV, 17.

(9) *G.*, III, 304. Allusion à *Isaïe*, XXI/7.

(10) *G.*, III, 312-3 ; IV, 2-4.

opposés à lui. Le Muqawqas (1), lui-même, le déclara à al-Muġîra b. Šu'ba qui s'était rendu auprès de lui (2).

Ceux parmi les Juifs médinois, qui embrassèrent la foi musulmane, confirmèrent que leurs anciens coreligionnaires attendaient l'arrivée imminente d'un prophète annoncé par leur Livre et ceci constitue une preuve supplémentaire et indépendante des autres du caractère prophétique de la Mission muḥammadienne (3). Maints témoignages corroborent cette attente, et ceci explique la facilité avec laquelle le Maître mekkois fut accueilli et son Message accepté par les habitants de l'oasis, déjà préparés par leurs voisins monothéistes. Les versets 81/87 et 83/89 de *Coran*, 93/II font allusion à ce comportement des Juifs (4).

La jalousie des Juifs mekkois fut exacerbée par le fait qu'ils ne prévoyaient pas, et souhaitaient encore moins, que le Messager tant espéré serait un Arabe, ainsi que le montre *Coran*, 93/II, 83/89 (5). Le poète médinois Ḥassân b. Ṯâbit a relaté qu'il avait vu, de ses propres yeux, lorsque la Parole Céleste était parvenue à Muḥammad, un Juif s'écrier du haut des fortins *(aṭam)* de Yaṯrib/Médine : « O assemblée des Juifs, l'étoile de Aḥmad s'est levée. Cette nuit même la prophétie lui parviendra ! » (6).

On a déjà signalé le propos de Waraqa b. Nawfal, affirmant à Ḫadîǧa, l'épouse du Prophète, que celui-ci avait reçu, de l'archange Gabriel, « la Grande Loi *(an-nâmûs al-akbar)*, celle même que l'Éternel a révélée à Moïse » (7). Et la confirmation concordante du Négus qui, lui aussi, connaissait bien les Écritures bibliques (8). D'ailleurs, un faisceau de raisons concourent à conduire la plupart des sages, parmi les Juifs et les Chrétiens, à la vénération de Muḥammad : la haute tenue morale de ses enseignements, la confirmation qu'il a apportée

(1) Chef des Chrétiens d'Alexandrie et gouverneur de l'Égypte byzantine.
(2) *G.*, I, 102. Al-Muġîra sera un éminent gouverneur de la Babylonie musulmane.
(3) *G.*, III, 268.
(4) *G.*, III, 266, 268-71.
(5) *G.*, III, 267.
(6) *G.*, III, 268.
(7) *G.*, III, 272 ; IV, 35. Voir *supra*, *S.I.*/49, p. 110, note 9.
(8) *G.*, IV, 35. Voir *supra*, *S.I.*/49, p. 111, note 1.

aux Saintes Écritures révélées à ses prédécesseurs, la grandeur du Coran dont il a été le messager, les vertus de la Loi qu'il a promulguée, les mérites de la Communauté qu'il a fondée et qui lui a accordé foi, les signes et prodiges accomplis par ses adeptes. Malgré toutes ces éclatantes manifestations, les Détenteurs de l'Écriture affirment que Muḥammad ne leur était pas destiné, qu'il n'a été qu'un roi équitable et sage, qu'il a tiré profit des leçons acquises auprès des Gens du Livre qui vivaient dans son voisinage et que, par conséquent, il ne saurait être question de croire en lui (1).

Pour leur part, les ignorants parmi les tributaires monothéistes, vont jusqu'à déclarer que l'Apôtre arabe, à l'instar d'un Nabucodonosor, d'un Sennachérib ou d'un Gengis-Khan, était un roi justicier, chargé par le Très-Haut d'accomplir des méfaits en châtiment des turpitudes ou infidélités des Croyants égarés. Muḥammad n'aurait donc pas qualité de prophète, mais de simple instrument de la colère et de la justice célestes. Pareille infâmie témoigne d'une impiété encore plus coupable que celle des Mécréants. En effet, les rois justiciers cités ci-dessus n'avaient rien de commun avec un Messager du Ciel (2).

Il est donc un fait certain : les docteurs juifs médinois n'ignoraient pas les passages de leurs Écritures se rapportant au prophète arabe (3). Dans leur désir de céler la vérité, ils déformèrent le sens des termes bibliques et nièrent qu'ils annonçaient la venue d'un apôtre (4).

Se livrant, pour sa part, à un exercice d'herméneutique, Ibn Taymiyya avance que les passages de la Tora, où il est question de Séir et de Pâran (5), se rapportent, respectivement, à Jésus et à Muḥammad. Séir s'applique à la Galilée, notamment à Nazareth ; tandis que les monts de Pâran ne seraient autres que les collines environnant la Mekke. A suivre l'exégèse subtile

(1) *G.*, I, 38. Cf. *Im.*, p. 58.
(2) *G.*, I, 39. Voir *supra*, p. 91, n. 1.
(3) *G.*, IV, 49-50, 57-8.
(4) *G.*, III, 276.
(5) Ils sont très nombreux. Notre auteur fait, vraisemblablement, allusion à *Deutéronome*, XXXIII/2 : « YHWH est venu de Sinaï, / il s'est levé pour eux de Séir, / il a resplendi de la montagne de Pharan ».

que nous propose le savant ḥanbalite, la Tora a annoncé, dans l'ordre chronologique : l'étoile du matin au Sinaï (= la Tora), puis le soleil levant à Séir (= l'Évangile) ; enfin, couronnant le tout, le soleil rayonnant de Pâran (= le Coran) (1). Or, ajoute notre auteur, le prophète Amos (2) a, justement, prédit que le soleil rayonnera sur la terre, éclairant la voie des égarés, mais qu'Israël, pour sa part, s'en écartera (3).

Devant cette accumulation de preuves, il ne fait pas l'ombre d'un doute, aux yeux du théologien syrien, que les juifs médinois, à l'exemple de leurs ancêtres, auxquels ils se sont montrés, en définitive, fidèles (4), ont fait montre de mauvaise foi, dans leur hostilité à l'égard de l'Envoyé d'Allâh.

XV. *Impiété des Scripturaires et supériorité du Message transmis par l'Envoyé d'Allâh.*

De là à conclure à l'impiété des Détenteurs de l'Écriture en général, Juifs y compris, et sur l'éminente supériorité de l'Islâm, il n'y avait qu'un pas aisé à franchir.

C'est par le bras de son Ultime Messager que le Très-Haut a humilié les Gens du Livre infidèles, car ils assument la double responsabilité d'avoir trahi le dogme de l'unicité divine et d'avoir manqué de certitude et de fermeté religieuses (5). Allâh a exposé dans Son Livre, en maints endroits, l'impiété des Juifs et des Chrétiens (6). D'une manière générale, quiconque met en doute l'obligation d'accomplir le Pèlerinage à la Maison d'Allâh, la Ka'ba, alors qu'il a la possibilité d'accomplir cette prescription, est infidèle, de l'avis unanime des Musulmans. Or, Juifs et Chrétiens contestent cet impératif religieux (7).

C'est à leur adresse qu'Allâh fait dire à Muḥammad, dans une

(1) *G.*, III, 282-4. Cf. *Genèse*, XXI/21 : Ismaël habitait dans le désert de Pharan, Voir *Im.*, pp. 34-5, 108.
(2) Voir *supra*, *S.I.*/49, p. 108, n. 2.
(3) *G.*, II, 192-4.
(4) Cf. *C.*, 93/II, 81/87 ; 99/III, 181/184 ; 102/IV, 152/153.
(5) *G.*, I, 10.
(6) *G.*, I, 310. Voir *Gd.*, pp. 199 sq.
(7) *G.*, I, 233.

célèbre sourate du Livre (1) « ... Je n'adorerai pas ce que vous adorez. / Vous n'êtes pas adorant ce que j'adore / ... A vous, votre religion. A moi, ma religion ». Ces lignes s'appliquent, certes, à tous les Infidèles, mais les Juifs sont les premiers à être visés (2).

L'acceptation de la religion prêchée par Muḥammad et de la tradition qui en découle, implique de considérer les Juifs et les Chrétiens comme injustes, infidèles, agresseurs, dignes d'être châtiés et tourmentés par Allâh (3).

A cause de leur falsification des Écritures, de leur comportement à l'endroit des prophètes et de leur désobéissance au Seigneur, Celui-ci les a désignés, dans la *Liminaire*, comme sujets à Son courroux et égarés (4). Il a, également, assimilé les Fils d'Israël à des singes et des porcs (5), « qui ont adoré le Ṭaghout » (6).

On rappellera que, pour leur double récusation de Jésus et de Muḥammad, les Juifs ont encouru du Ciel « colère sur colère » (7).

Dieu a établi des liens de fidélité active *(muwâlât)* entre les Croyants. A l'inverse, il existe une solidarité agissante entre les Mécréants. Lorsqu'Allâh a décidé d'établir une rupture totale entre Fidèles et Infidèles, Son Envoyé a déclaré, dans la Tradition authentique, qu'il ne saurait y avoir d'héritage entre un Musulman et un non-Musulman (8). Il y a accord des docteurs musulmans pour interdire à un Juif d'hériter de son père ou de son fils musulmans, puisque l'Éternel a rompu tout

(1) *C.*, 45/CIX.
(2) *G.*, II, 33.
(3) *G.*, II, 43.
(4) *G.*, II, 225. Voir *supra*, p. 78, n. 3.
(5) *C.*, 93/II, 61/65 ; 116/V, 65. Cf. 89/VII, 166/167 ; 102/IV, 50/47. La métamorphose en singes de ceux qui ne respectent pas le sabbat, rappelle l'Aggada : les constructeurs de la Tour de Babel sont changés en singes (*Talmud, Sanhédrin*, 109a).
(6) *G.*, II, 44. Le Taghout, souvent mentionné dans le Coran, comme l'inverse de la Lumière et de la Rectitude, est une fausse divinité qui connote l'esprit de rébellion, de débordement, d'oppression. Le Taghout serait une sorte de Satan rebelle. La racine *ṭ. ġ. y.* est riche de tous ces sens.
(7) *G.*, I, 23 ; II, 43-4, 227. Voir *supra*, *S.I.*/49, p. 109, n. 9.
(8) *Cd.*, VII, pp. 182 sq.

lien entre eux (1). D'ailleurs, le Juif qui meurt dans sa « judaïcité » *(yahûdiyya)*, meurt infidèle, tant à l'égard de Muḥammad que de Jésus (2).

Ibn Taymiyya atténue, cependant, la rigueur de son propos, en établissant une distinction entre l'Infidèle conscient de son infidélité et celui qui ne l'est pas. Ceux parmi les Gens du Livre qui n'ont pas connu les altérations portées à leurs Écritures et qui se livrent à un effort personnel *(iǧtihâd)* d'interprétation de la Parole Divine, en vue de parvenir à la Vérité, ceux-là ne sauraient être comptés parmi les hôtes de la Fournaise (3).

Les Juifs qui ont sincèrement suivi les enseignements de Moïse et les Chrétiens qui ont été fidèles aux injonctions du Fils de Marie, méritent d'être qualifiés de Soumis/Musulmans *(muslimûn)* (4), dignes de la Récompense Céleste (5).

Il est un fait que le Coran contient des versets qualifiant les Juifs, les Chrétiens, les Sabéens et les Zoroastriens, de bons croyants et les plaçant au même plan que les Musulmans (6). Au sujet de l'un de ces versets (7), Ibn Taymiyya se livre à un petit exercice syllogistique des plus étonnants. En substance, sa réflexion est la suivante : les Chrétiens considèrent les Juifs comme des infidèles. S'ils ont raison, nous devons exclure les Fils d'Israël de la Communauté des Croyants en Allâh. S'ils ont tort, c'est eux qu'il faudrait exclure (8). Partant, quels que soient les termes de l'alternative, une de ces deux religions est à placer hors de la Voie de la Rectitude. Il est donc impossible d'imaginer que ce verset coranique les ait glorifiées toutes deux et les ait placées au même plan, puisqu'elles s'éliminent l'une l'autre. Il s'ensuit qu'aucune de ces deux religions n'est digne

(1) *G.*, I, 313. En fait, la position des juristes musulmans est beaucoup plus nuancée. La plupart d'entre eux autorisent le Musulman à hériter d'un Infidèle, tout en refusant la réciproque. Voir *Gd.*, p. 470 et comparer avec les pages 397-8.

(2) *G.*, II, 282.

(3) *G.*, I, 321.

(4) On sait que l'ambiguïté du terme *islâm*, connotant à la fois la soumission à Dieu et la religion prônée par Muḥammad, rend souvent malaisée la compréhension de certains versets coraniques. Cf. *E.I.*, n.e., IV, pp. 179 sq.

(5) *G.*, I, 278-81, 303, 323. Il renvoie à *C.*, 89/VII, 159.

(6) Cf. *C.*, 93/II, 59/62 ; 109/XXII, 17 ; 116/V, 73/69.

(7) *C.*, 93/II, 59/62.

(8) Cf. à ce propos *C.*, 93/II, 107/113.

de louanges, depuis qu'elles ont subi des altérations et que l'Éternel les a abrogées (1).

De tous ces développements se dégage une évidence, que nul ne saurait contester : c'est la Communauté, fondée par l'Envoyé d'Allâh, qui est dans le Droit Chemin. C'est elle que le Très-Haut guide dans l'Ici-Bas (2). C'est elle seule qui accorde confiance et foi tant au Message de Moïse qu'à celui du Fils de Marie (3).

La vertu première de la *Umma* est d'être à la juste place entre les deux extrêmes juif et chrétien. Elle n'a ni persécuté, ni divinisé ses prophètes. Elle ne s'est pas rendue esclave de lois de pureté, mais elle ne les a pas, pour autant, négligées. Elle n'a pas récusé le principe de l'abrogation de la Parole Divine, mais n'en a pas fait un absolu. C'est cette juste mesure qui constitue le mérite exceptionnel des adeptes de l'Islâm et qui fait d'eux « la plus parfaite des communautés humaines » (4). Moïse est venu porteur de la Justice. Jésus a été envoyé pour prêcher la Vertu. Muḥammad, pour sa part, a regroupé dans ses enseignements, la Justice et la Vertu (5). Ses adeptes pratiquent le devoir d'ordonner le Convenable et de prohiber le Blâmable (6). Principe éthique éminent qu'ignorent les communautés juive et chrétienne (7).

Bien plus, nulle vertu n'existe que Muḥammad n'ait prescrite et nul acte blâmable qu'il n'ait proscrit. On peut donc affirmer que ses prescriptions et les préceptes qu'il a transmis sont parfaits, accomplis (8). Ajoutons à cela que son enseignement est admis, observé, par un nombre de personnes qui dépasse très largement celles auxquelles sont parvenues les leçons de Moïse (9).

(1) *G.*, II, 59-60.
(2) *G.*, I, 303.
(3) *G.*, I, 193.
(4) *G.*, I, 8, 303 ; II, 49-50 ; IV, 115. L'allusion à *C.*, 99/III, 106/110 est évidente.
(5) *G.*, I, 180.
(6) Voir *C.*, 89/VII, 156/157 ; 99/III, 100/104, 106/110, 110/114 ; 109/XXII, 42/41 ; 115/IX, 72/71, 113/112 ; *Gd.*, pp. 523 sq., 566-7.
(7) *G.*, II, 52. Ibn Taymiyya semble ignorer *Lévitique*, XIX/17-18.
(8) *G.*, IV, 81.
(9) *G.*, I, 131.

Ibn Taymiyya n'ignore pas que l'un des reproches adressés aux Musulmans consiste à critiquer le combat qu'ils livrent, les armes à la main, pour le triomphe de la Religion d'Allâh : le célèbre *ǧihâd fî sabîl Allâh* (combat dans la Voie d'Allâh). Or, pour le maître ḥanbalite, le *ǧihâd* constitue, précisément, l'un des principes fondamentaux, l'une des gloires de l'Islâm (1). Dans sa théodicée et sa philosophie de la Religion, le *ǧihâd* est une sorte de pierre de touche de la valeur d'un enseignement prophétique, et il s'appliqua, sa vie durant, à en faire l'éloge. Le Très-Haut, nous dit-il, a ordonné à Moïse de combattre les Infidèles. C'est ce que firent les Fils d'Israël, sous la conduite de Josué, de David et d'autres apôtres. Abraham, lui-même, a livré bataille pour repousser l'iniquité (2). Il est de notoriété publique, ajoute notre auteur, que les Musulmans sont les plus méritoires des hommes en matière de *ǧihâd*. En effet, les Juifs n'ont pas toujours obéi à l'injonction que leur faisait Moïse de mener combat pour la Foi (3). Quant aux Chrétiens, ils ne combattent absolument pas pour la défense de leur Religion (4).

Autre mérite à inscrire à l'actif de Muḥammad et en vertu duquel il surclasse les autres Prophètes. Non seulement il est le seul à avoir mentionné des apôtres comme Hûd, Ṣâliḥ et Šu'ayb, que les autres Livres ignorent, mais il a également fourni, concernant Abraham, Moïse et Jésus, des détails sur leur apostolat respectif, ignorés jusqu'ici. Preuve, s'il en fallait, qu'Allâh lui a dispensé plus de lumières qu'à Ses autres Messagers (5).

Le docteur ḥanbalite conclut sa démonstration, à l'éloge de l'Islâm, par un raisonnement d'une logique surprenante. Les

(1) Voir notre article mentionné *supra*, *S.I.*/49, p. 113, n. 6.

(2) *G.*, III, 299-300.

(3) Voir *supra*, p. 93, n. 5.

(4) *G.*, IV, 114. On pourrait être surpris de lire pareille affirmation sous la plume d'un homme qui connut les contre-coups de la Croisade et en pâtit. Ibn Taymiyya se fit le porte-parole de la résistance au « complot » ourdi par les Francs et les Mongols contre l'Islâm. Il était convaincu que la faiblesse des autres religions scripturaires résidait dans leur inaptitude à se parachever et à mener le *ǧihâd*. Voir H. Laoust, *Traité de droit public*, Beyrouth, 1948, p. 178. Il est fort probable qu'aux yeux du maître syrien, la Croisade n'était pas une guerre pour la défense du Christianisme.

(5) *G.*, IV, 16, 52.

Chrétiens, nous dit-il, s'accordent à préférer les Musulmans aux Juifs. Ces derniers, pour leur part, n'hésitent pas à placer la *Umma* musulmane bien au-dessus des sectateurs de Jésus. D'une manière générale, chacune des communautés non-musulmanes atteste que les Musulmans sont, après elle, les meilleurs des Croyants. Or, nul ne peut porter sur soi-même un jugement équitable. Par conséquent, il y a accord des peuples de la terre à placer l'Islâm au-dessus des autres religions! (1).

C'est d'ailleurs grâce à Muḥammad et aux enseignements prodigués par le Livre, que plusieurs peuples ont appris à vénérer les prophètes d'Israël et les Écritures bibliques, ignorées jusqu'alors par la plupart d'entre eux. C'est Muḥammad qui a inculqué aux hommes le principe que nul n'était en droit d'honorer un Messager d'Allâh, au détriment des autres, et qu'il fallait vouer à tous une égale dévotion (2). La même voie qui conduit à la connaissance de la prophétie de Moïse et du Fils de Marie, mène *a fortiori* à percevoir et glorifier celle de Muḥammad, le Dernier et le Meilleur des Apôtres (3).

Conclusion.

On l'aura constaté, Ibn Taymiyya se comporte en doctrinaire et en polémiste avant toute autre chose. La recherche de l'originalité n'est point son propos dans sa critique des non-Musulmans. Dans l'ensemble, il se contente de reprendre les données traditionnelles du Livre et de la Sunna et l'argumentation classique de la polémique interconfessionnelle des auteurs qui lui avaient frayé le chemin. Il y a, également, de larges emprunts à la Aggada, cette littérature juive d'amplifications homilétiques et populaires, à partir des narrations de la Bible (4).

(1) *G.*, I, 360. Le même type de raisonnement, cette fois en faveur du Judaïsme, se trouve dans la lettre attribuée à Joseph, roi des Khazars, et destinée à Ḥasdaï b. Šaprût, le ministre juif de ʿAbd ar-Raḥmân III de Cordoue. Voir Moïse Ventura, *Le Livre du Kuzari*, Paris, 1932, pp. 227-9.

(2) *G.*, IV, 82.

(3) *G.*, I, 180, 190.

(4) Comme l'a bien montré Perlmann, dans son étude sur la polémique médiévale entre Islâm et Judaïsme, les docteurs musulmans n'ont pas toujours clairement distingué la Aggada des Écritures.

Les Fils d'Israël que notre docteur critique, avec tant d'éloquence et de conviction, il ne donne pas l'impression d'avoir cherché à les connaître de l'intérieur, ou à travers leurs écrits. Disons, à sa décharge, qu'un des traits marquants de l'époque médiévale est, justement, cette propension des collectivités humaines à vivre côte à côte, en se tournant assez fréquemment le dos.

Le but essentiel d'Ibn Taymiyya reste, au-delà de la critique dogmatique, la dénonciation des « influences pernicieuses » qu'exerçaient, à ses yeux, les Scripturaires sur les Musulmans égarés dans les schismes. Ainsi, il ne cache pas que les Šī'ites extrémistes *(Rawâfiḍ)* lui paraissent plus infidèles et dangereux que les Juifs ou les Chrétiens, puisqu'ils agissent, traîtreusement, à l'intérieur même de la Communauté et qu'ils risquent de l'engager dans la Voie de la Perdition. Il qualifie ces *Rawâfiḍ* d'« ânes des Juifs » *(ḥamîr al-yahûd)* (1). La « faillite » des Détenteurs de l'Écriture éclatera lors du Jugement Dernier (2) ; d'où la futilité de mener contre eux une guerre permanente, tant qu'ils ne représentaient pas une menace pour la Religion de Vérité. Par contre, il fallait pourchasser, avec acharnement (3), les « hérétiques » au sein de la *Umma.*

On ne rencontre donc pas, malgré la vigueur du propos, de véhémence particulière contre les Fils d'Israël, rien qui démarque le maître syrien de ses prédécesseurs hérésiographes et polémistes. Dans l'ensemble de son œuvre, il a tendance à imputer aux Juifs l'introduction de la théologie scolastique *(kalâm)*, au sein de la spéculation islamique. Ce *kalâm* à l'endroit duquel notre auteur semble éprouver une étrange attirance-répulsion, mais qu'il soupçonne d'avoir insufflé le doute et l'hésitation dans l'esprit de Croyants mal armés pour lui faire front, ou même l'assumer.

(1) Voir son *Minhâǧ as-sunna,* Le Caire, 1321/1903, tome I, page 5.

(2) Théorie qu'Ibn Taymiyya partage avec son éminent prédécesseur al-Ġazâlî (m. 1111). Malgré leurs différences d'optique, ces deux maîtres de l'« orthodoxie » sunnite offrent nombre d'analogies doctrinales. Voir H. Laoust, *La Politique de Ġazâlî,* Paris 1970, pp. 7 sq., 536 sq. ; *Gd.,* pp. 296-7, 531-2.

(3) C'est ce qu'il fit dans les montagnes du Kasrawân (Liban), contre les « hérétiques » alaouites. Voir H. Laoust, in *Bulletin du Musée de Beyrouth,* IV, 1942, pp. 93-114.

Le reproche majeur reste, cependant, que les Juifs connaissent la Vérité, mais ils ne la mettent pas en pratique. Ils la délaissent, intentionnellement, car leur esprit rebelle aveugle leur raison. Notons qu'Ibn Taymiyya veille, lorsqu'il adresse un quelconque reproche aux Fils d'Israël, d'en formuler, en contrepartie, un autre contre les Chrétiens. Et vice versa. Il ne cherche manifestement pas à favoriser un groupe scripturaire aux dépens de l'autre (1). Concluons notre analyse par une remarque d'ordre plus général : la frappante similitude des idées exprimées par le docteur ḥanbalite avec certains thèmes classiques de la polémique chrétienne contre le Judaïsme, au Moyen Age.

L'ancienne Alliance conclue entre l'Éternel et Israël avait une valeur temporaire. Elle est devenue caduque et a été remplacée par une Alliance Nouvelle. La Loi du Sinaï avait valeur pédagogique ; avec l'avènement de la Religion de Vérité et l'abrogation d'anciennes prescriptions, d'abord par Jésus, ensuite par Muḥammad, la Loi du Sinaï est devenue, en partie surannée. Israël n'est plus le peuple de Dieu, puisqu'il s'est parjuré en refusant de croire aux Messages Célestes qui lui ont été adressés et en récusant Jésus et Muḥammad.

Comme ce fut le cas pour la doctrine de l'Église, les théologiens musulmans se trouvèrent devant l'obligation de concilier deux impératifs contradictoires : apposer le sceau de l'authenticité sur le Judaïsme et sa Mission, mais en même temps les frapper de discrédit en démontrant qu'ils étaient disqualifiés. Authenticité, puisqu'ils annoncent et préparent la Religion Nouvelle. Discrédit afin d'asseoir la véracité de cette Religion Nouvelle que rejetaient, précisément, ceux qui auraient dû en être les principaux défenseurs.

L'absence d'un véritable pouvoir juif, la dispersion d'Israël et sa soumission aux « nations », n'ont cessé de constituer, pour les docteurs du Christianisme et de l'Islâm, un argument de poids, en vue d'affirmer la supériorité de leur Foi respective.

Est-on en droit d'avancer que les succès dénotent l'agrément de Dieu et les défaites Son courroux? Pour notre auteur, la réponse est, indubitablement, positive. Il est remarquable,

(1) Voir *supra*, p. 104 et n. 1 l'écueil que semble éviter Ibn Taymiyya.

à ce propos, qu'il ne conçoit pas de messianisme sans un Messie triomphant et glorieux (1).

Il y a accord, pour le moins ponctuel, entre le maître ḥanbalite et les rabbins : la persistance de l'exil, l'humiliation des Juifs, s'expliquent par les péchés d'Israël. Mais alors que les docteurs juifs avaient la conviction que ces épreuves constituaient une étape — passagère, nécessaire, purificatrice — vers la rédemption glorieuse d'Israël qu'avait promise le Seigneur par la bouche de Ses prophètes, Ibn Taymiyya y voyait, lui, la marque d'une condamnation définitive, irrémédiable. Illustration, s'il en fallait, du difficile « dialogue » entre deux catégories de représentations collectives, deux sensibilités différentes. « Dialogue » fondé sur une « lecture » fondamentalement divergente des grandes convulsions de l'histoire. Là où les théologiens et polémistes chrétiens et musulmans voyaient la preuve éloquente de la « chute » irrévocable d'Israël, celui-ci percevait les signes avant-coureurs de la marche — certes tourmentée, mais inéluctable — vers la Délivrance, vers une ère messianique, confusément liée au retour en Terre Sainte et au triomphe de la Loi Divine, telle que révélée, une fois pour toutes, au Sinaï.

Ibn Taymiyya se place, lui, sur un plan totalement différent. Se voulant théoricien de la synthèse, de la modération, lesquelles regroupent les vertus des extrêmes, mais non leurs vices, il se fait l'apologiste de la *via media* chère aux Péripatéticiens. L'Islâm est le juste milieu entre le Judaïsme et le Christianisme ; le Sunnisme « orthodoxe » est le juste milieu entre les « hérésies » šī'ites et ḫârigites. Et c'est en faveur de ce juste milieu, tel qu'il le concevait, que le maître damascène s'efforça d'engager ses coreligionnaires à mener « combat dans la Voie d'Allâh ». Il ne fallait pas hésiter, si besoin était, de recourir aux arguments les plus percutants, voire les plus physiques, en vue d'œuvrer *ad majorem Dei gloriam.*

(Alfred MORABIA)
(Paris)

(1) Voir *supra*, *S.I.*/49, pp. 119-122 et p. 89 de ce fasc.

OTTOMAN LAND TENURE AND TAXATION IN SYRIA*

1. *Documentation*

The documentation for Ottoman land tenure and taxation is considerable—greater than for any other regime in Islamic history. By far the most important body of evidence comes from the very rich Turkish archives, and especially from the bound registers *(defter)* of which many thousands survive in the central archives of Istanbul. These are of two basic types—statistical, containing records of information collected by government officials concerning land holdings, population, crops, taxes and revenues, and diplomatic, containing copies of orders issuing from the central government and addressed to provincial governors, *qāḍīs* and other functionaries. These archives are very full indeed for the first century or so of Ottoman rule in the Syrian lands. Thereafter, for this area as for other parts of the empire, they reflect a decline in efficiency, and the records become scrappy and uneven. Apart from a brief interlude when competent and up to date record-keeping reflects the interval of firm government by the Köprülü vizirs, the archives remain in rather a poor state until the nineteenth century, when they document the restoration of central autho-

(*) The text of this article was delivered as a paper at a Colloquium on the History of Syrian Lands in Amman in April, 1974.

rity in the provinces and the resumption and extension of bureaucratic activity. (1)

An important category of documents contained in the archives are the *qānūns*. These have sometimes been described, inaccurately, as enactments by the central government. They are not enactments, in that they do not make law. Rather are they tabulations or formulations of existing law compiled for the guidance of governors and other officials. The laws which they contain derive from three main sources: the Holy Law of Islam, the regime existing in the province before its conquest by the Ottomans, and innovations introduced by the Ottoman government, whether by imperial decree or bureaucratic practice. These *qānūns* were renewed at intervals, and enable us both to follow changes in practice and to achieve a better understanding of the information contained in the registers. (2)

(1) On the Ottoman archives in general, see *EI*² (*Encyclopaedia of Islam*, second edition), s.v. 'Başvekâlet Arşivi' (by B. Lewis), and sources quoted there. On the Syrian lands in particular see B. Lewis, 'The Ottoman archives as a source for the history of the Arab lands', in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1951, pp. 139-155 ; idem, *Notes and documents from the Turkish archives*, Jerusalem 1952; idem, 'Studies in the Ottoman archives — I', in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, xvi (1954), pp. 469-501; idem, 'Nazareth in the sixteenth century, according to the Ottoman *Tapu* registers', in *Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi, Leiden 1965, pp. 416-425 ; idem, 'Jaffa in the sixteenth century, according to the Ottoman taḥrīr registers', in *Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1969, pp. 435-446; Uriel Heyd, *Ottoman documents on Palestine 1552-1615: a study of the firman according to the Mühimme defteri*, Oxford 1960; Amnon Cohen, *Palestine in the 18th century: patterns of government and administration*, Jerusalem, 1973; ʿAbd al-Wadūd Muḥammad Yūsuf, *Liwā Ḥamā fī'l-Qarn al-Sādis ʿashar*, unpublished M.A. thesis, University of ʿAyn Shams, 1970; Muḥammad Adnan Salamah Bakhit, *The Ottoman province of Damascus in the sixteenth century*, unpublished Ph. D. thesis, University of London 1972; J. E. Mandaville, "The Ottoman Court Records of Syria and Jordan", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86 (1966), pp. 311-319; ʿAbdul-Karim Rafeq, "Les registres des tribunaux de Damas comme source pour l'histoire de la Syrie" in *Bulletin d'Études Orientales*, vol. XXVI (1973) pp. 219-226; Wolf-Dieter Hütteroth and Kamal Abdulfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the late 16th Century*, Erlangen 1977.

(2) See *EI*², s.v. Ḳānūn (by C. Cahen, Linant de Bellefonds and Halil Inalcik), Some of the qānūns for the Syrian lands were published by Ömer Lutfi Barkan, *XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda zirat ekonominin hukukt ve malt esasları*, i, *Kanunlar*, Istanbul 1943, and by Hadiye Tuncer, *Osmanlı Imparatorluğunda toprak hukuku, arazi kanunları ve kanun açıklamaları*, Ankara 1962.

The great bulk of archival material is contained in the Turkish archives, above all in the archives of the prime minister's office in Istanbul, to which a number of other collections have been moved. Another important centre is the Directorate of the Cadaster in Ankara, which contains a number of registers relating to the Syrian lands. Not all the registers were of course transferred to the capital. Many—and notably the *qāḍīs'* record-books *(Sijill)*—were kept in the provincial administrative centres. A few of these have already come to light in the Syrian lands, and it is hoped that others will be discovered in due course. (1)

Compared with the massive evidence contained in the archives, the literary evidence from Turkish and Arabic sources is of comparatively minor importance, serving only to provide some additional detail or explanation here and there. Among the most valuable are the writings of the jurists and of the Ottoman memorialists who, from the sixteenth century onwards, commented with increasing urgency on the decline in power and efficiency of the Ottoman state and administration and made recommendations for their improvement. (2)

External sources are of two main kinds, the reports of travellers, of whom there are great numbers, and the records of foreign governments and commercial companies with consuls or agents resident in the Syrian lands. The travellers have been well exploited and are on the whole of limited value—partly because of their somewhat restricted powers of perception and for many, their preoccupation with antiquity and archaeological sites, partly because of their tendency to repeat what they had heard or read rather than to report what they had actually seen. European archival evidence is of considerable

There are old German translations by J. von Hammer, *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, i, Vienna 1815, reprinted Hildesheim 1963, and more recent French translations in R. Mantran and J. Sauvaget, *Réglements fiscaux ottomans; les provinces syriennes*, Paris 1951.

(1) For examples of the Qāḍīs' record-books from other provinces of the empire, see Halit Ongan, *Ankara'nın I numaralı Şer'iye sicili*, Ankara 1958; Galab D. Galabov (ed. Herbert W. Duda), *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*, Munich 1960.

(2) On these see B. Lewis, *Islam in history*, London 1973, pp. 199-213.

value for the history of trade, but sheds only an indirect and occasional light on the problems of land-tenure or of taxes, apart from those affecting international commerce. Unlike the Ottoman records, none of them cover the whole area or the whole period. (1)

The evidence available for the period of Ottoman rule in the Syrian lands, especially during the sixteenth and early seventeenth centuries, is of immense scale and variety and the exploration of these sources has barely begun. Any conclusions put forward at this stage must therefore necessarily be tentative. (2)

2. *Background*

In Syria, as in other newly conquered provinces, the Ottomans began by confirming the existing rules and practices, which they then progressively modified to a greater or lesser extent to bring them into accord with standard Ottoman usage. The existing procedure was that of the Mamlūk Sultanate. The newly imported Ottoman usage was the system which had grown up in the Ottoman realm, in Anatolia and in Rumelia, during the immediate preceding centuries.

This consisted of a number of elements, by far the most important of which is the Islamic. The Islamic system of land-tenure and taxation is in itself a complex thing of manifold origins and much modified in the course of the centuries. It includes elements going back to pre-Islamic antiquity—the ancient Middle Eastern empires, the practices of the Ptolemies and Seleucids who followed Alexander, the laws and practices of Rome, Byzantium and pre-Islamic Iran. In time Islamic lawyers on the one hand and Islamic functionaries on the other fixed the Islamic norms—the two not always agreeing.

(1) On the travellers, *ibid.*, pp. 33-50 and 306, n. 1.

(2) In addition to the classes of source-material named above, mention may be made of the evidence of the minority communities (Christian archives, Jewish responsa etc.), and of private papers, the value of which is increasingly recognized. In Lebanon the Emir Maurice Chehab has built up an important collection; it is to be hoped that other countries will follow. For an example of such material, see W. R. Polk, *The opening of South Lebanon, 1798-1840.* Cambridge, Mass. 1963.

The legal norms received their final and classical form—final that is to say as laid down in the standard law-books—by the third century of the Hijra. The evolution of practice however did not cease at that point, and Islamic practice was further modified by the abuses and the usage—the one often becoming the other—of later regimes, and notably those of the Buyids and of the Turkish régimes, the Seljuks and their various successors. (1)

Further important changes were introduced by the Mongol conquerors and the Il-khāns whose practice profoundly influenced not only the lands which they ruled and dominated but others where the Mongol armies never reached but which were nevertheless affected by Mongol example and practice. The post-Mongol regimes retained much of the classical Islamic system, but they also brought in important changes and new patterns reflecting the influence of the steppe peoples who for four centuries migrated into the Middle East and formed its dominant element, and also to some extent even of Far Eastern, notably Chinese practices, which they brought with them from their homelands or which were suggested by the Chinese advisors of the early Mongol rulers. A comparison between the systems in the post-Mongol regimes in Persia, India, Central Asia and Egypt brings forth very clearly their common origins in the practice of the Mongol Empire.

A second element after the Islamic is the local. At one time it was fashionable to ascribe the greater part of Ottoman government and culture to the inheritance of Byzantium, and to see the Ottoman sultanate as a lightly disguised Islamic version of the Byzantine empire. This picture of the Ottoman ruler as 'the sultan in Byzance' is much exaggerated, and the Byzantine element in Ottoman government is far less important than that inherited from the Islamic, the Persian, the Turkish and the Mongol past. It is not however negligible. It

(1) See Halil Inalcık, 'Islam arazi ve vergi sisteminin teşekkülü ve Osmanlı devrindeki şekillerle mukayesesi', in *Islam Ilimleri Enstitüsü Dergisi*, i (1959), pp. 29-46 ; idem, 'Osmanlı hukukuna giriş: örfî-sultanî hukuk ve Fatih'in kanunları', in *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, xiii (1958), pp. 102-126.

includes some elements of importance, as for example the Byzantine fief, the *pronoia*, the Byzantine system of tenants, the *paroikoi*, and also some earlier Byzantine borrowings, dating back to Seljuk and even Abbasid times, and absorbed in the Islamic system. Another influence which may be described as local is that of the Franks—the Crusaders, who, as well as in the coastal lands of Syria and Palestine, also established themselves in Greece and for a while even in Constantinople, and introduced a number of Frankish feudal usages which left their impact on Ottoman practice. (1)

3. *Land-tenure in the 16th and 17th centuries* (2)

Our main information for this period derives from the central cadastral register, the *defter-i khāqānī*, a register of the provinces - cities, villages, districts, land-holdings, population, revenues and, where these were assessed in kind, of crops. The registers also indicate the beneficiaries of the revenues, whether the sultan, some government official, the holder *(sipāhī)* of a military grant *(timar)*, a freeholder, or a *waqf*.

The *defter-i khāqānī* was not an Ottoman invention, though it is only from Ottoman times that examples of it have survived

(1) See M. Fuad Köprülüzade, 'Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine te'siri hakkında bazı mülâhazalar', in *Türk Hukuk ve Iktisat Tarihi Mecmuası*, i (1931), pp. 165-312; Italian translation, *Alcune osservazioni intorno all'influenza delle istituzioni bizantine sulle istituzioni ottomane*, Rome 1953; B. Cvetkova, 'Influence exercée par certaines institutions de Byzance et des Balkans du moyen âge sur le système féodal ottoman', in *Byzantinobulgarica*, i, Sofia 1952, pp. 237-257; Halil Inalcık, 'The problem of the relationship between Byzantine and Ottoman taxation', in *Akten des XI Byzantinisten-Kongresses 1958*, Munich 1960, pp. 237-242; idem, 'Osmanlı hukukuna giriş...'; Speras Vryonis, Jr., 'The Byzantine legacy and Ottoman forms', in *Dumbarton Oaks Papers*, XXIII-XXIV (1969-1970), pp. 253-308; idem, *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley 1971.

(2) For a brief account of Ottoman land tenure see Halil Inalcık, 'Land problems in Turkish history', in *The Muslim World*, xlv (1955), pp. 221-228. See also idem, *The Ottoman Empire, the classical age 1300-1600*, London 1973, p. 104 ff; Bistra A. Cvetkova, 'L'Évolution du régime féodal turc de la fin du XVI^e^ jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle', in *Études historiques à l'occasion du XI^e^ congrès international des sciences historiques, Stockholm - Août 1960*, published by the Bulgarian Academy of Sciences, Institute of History, Sofia 1960.

in any number. Registers of this kind seem to have been compiled by both the Mamlūk and Il-Khān régimes in Egypt and in Iran, and something of the sort existed in ʿAbbāsid times, when it was known as the *qānūn* (not to be confused with the Ottoman use of this term).

These registers served a double purpose. One was that of accountancy, especially in directly administered taxation, i.e. where the taxes were collected by salaried government commissioners *(emin)*. Another was surveillance, especially for leased or granted revenues, to make sure of a reasonable relationship between the services rendered or amounts paid for the leases or grants and the amount actually collected. In areas and periods of good Ottoman administration, these registers were renewed at frequent intervals. One of the clearest signs of the loss of control by the central government is when the registers become infrequent, inaccurate and finally cease, or are replaced by fixed notional lists of taxpayers assessed at global figures.

In theory land-tenure was based on the classical Islamic division into *ʿushrī* and *kharājī* land. The Ottomans however added a third category, neither *ʿushrī* nor *kharājī*, but owned by the state and called *arḍ-i memleket*. This was a legal rationalisation devised by Ottoman jurists in the sixteenth century for the system applied by the Ottoman conquerors, especially in the Balkans where, as they were not in old Islamic territory, they had a freer hand. It was in effect a system of state ownership replacing the old native aristocracy and rulers in the proprietorship of lands. It was devised, probably for military reasons, to meet the need to maintain the armed forces in a state of perpetual readiness for the continuing war in Europe. This kind of land was also known as *Sulṭānī*, and more commonly as *mīrī*, a shortened from of *amīrī*, which became the usual term for the state and that which pertains to it in Ottoman Syria. (1)

(1) See Inalcık, 'Land problems...', p. 222; P. Lemerle and P. Wittek, 'Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque', in *Archives d'histoire du droit oriental*, iii (1948), pp. 466 ff.; P. Horster, *Zur Anwen-*

The formal legal situation was that the legal ownership of the land, the *raqabe*, belonged to the state treasury. The *sipāhī* or cavalryman held it in grant from the state. The peasant who actually cultivated the land had a right of usage or possession, known as *taṣarruf*, for which he paid *kharāj* to the *sipāhī*. In legal terminology, the *kharāj* might be either *kharāj-i muqāsame* or *kharāj-i muwaẓẓaf*, the one being based on a proportion of the crop, the other on the area cultivated. Ottoman jurists and especially the great chief mufti, Ebu'l-Su'ūd, attempted to bring Ottoman usage into line with the *Sharī'a* by calling the first *'ushr*, strictly tithe, and identifying the second with the Ottoman *čift akčesi*. The form of lease held by the peasant was known as *'āriyet*. (1)

The classification and division of land-holdings may be schematized as follows:

a) upper level (tenure and collection of revenue)

1) *mülk* and *waqf*

The first of these was freehold, held usually by private persons. The second, *waqf*, was constituted by private persons from their *mülk*, or by the rulers. *Mülk* is to be found principally in towns and their immediate surroundings, and usually consists of land with buildings—houses, shops, baths, etc.—or fruit and vegetable gardens. In the Syrian provinces there is also some old *mülk* in the countryside, though this is infrequent. *Waqf*, usually of royal or princely origin, is however often found in villages.

2) *Grants*

i) *Ze'āmet*, worth over 20,000 *aspers* a year and mostly between twenty and thirty thousand, though some run as high as 100,000.

dung des islamischen Rechts im 16 Jahrhundert. Die "juristischen Darlegungen" (Maruzat) des Schejch ül-Islam Ebu Su'ud (gest. 1547), Stuttgart 1935, pp. 1-7, etc.; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi fetvaları ışığında 16 asır Türk hayatı*, Istanbul 1972, pp. 167-171.

(1) See *EI*², s.v. 'Čiftlik' (by Halil Inalcık).

ii) *Timar* with certificate *(tedhkere)*, over 6,000.

iii) *Timar* without certificate, under 6,000.

3) *Khāṣṣ* (domain land)

This is of two kinds, *khāṣṣ-i shāhī*—domain of the sultan—and *khāṣṣ-i mīriliwā*, *khāṣṣ* of the governor. *Khāṣṣ* was assigned to high officials and officers, later also as *pashmaklık*—a form of grant given to court women. This was rightly regarded as an abuse of the system. It could also be given as what was known as *ghāzī mülk*, assigned in perpetuity to generals or statesmen as an exceptional reward. The holders of such grants had greater rights than the holders of *timar*, for example in taxing peasants. These and other appanages were more independant of the central administration. *Ghāzī mülk* was often changed into *waqf* established for the benefit of the family. (1)

The holders of such grants constituted a powerful group, controlling both political power and economic resources and ready to join in the growing trade of the sixteenth century through the sale of grain and raw materials which were now the principal purchases of European traders. This enabled them to accumulate capital and invest it in lands and also in the purchase of *iltizām*.

The Ottoman state maintained control over the *sipāhīs*. The purpose of the system was to give them an income, to have them ready for war, to use them in peace but to keep them under control and to prevent the emergence of a landlord or aristocratic class. In Syria and more especially in Palestine their duty was to escort the *Ḥajj* caravan. The Ottoman *'askarī*, or military class, was in principle one of function not status, though this was not entirely so in practice. (2) The changes which took place in the latter part of the sixteenth century helped to erode and finally destroy the system.

(1) Bistra A. Cvetkova, 'L'Évolution...', p. 174.
(2) See *EI²*, s.v. "Askarī' (by B. Lewis).

b) lower level (cultivation)

The peasant had *taṣarruf*, that is to say the right to possess and cultivate the land. He did not own it; he could not sell or divide it, and if he failed to cultivate it for three years he could be deprived of it by order of a *qāḍī*. Normally his sons inherited. If he had no sons, in the sixteenth century other relatives were allowed to acquire it on payment of tax called *tapu*: (1)

In principle the peasant could not leave the land; if he did so he paid a tax called *čift bozan resmi*, the amount of which was fifty *aspers* in the fifteenth century, seventy-five in the sixteenth century and then, after the great devaluation at the end of the sixteenth century, three hundred *aspers*.

The peasant could not change his use of the land—as between grain, fruit, vegetables and pasturage—without the permission of the *sipāhī*. If he did so, he could be compelled to change back, provided that this was done within ten years, after which a prescriptive right was established. He was expected to sow a specified quantity of seed on the land.

The concern of the state seems to have been a shortage of labour, not of land, and the main stress therefore was laid on use. The state was concerned to secure cultivation—hence the restriction on the peasant's movement and the system whereby the *sipāhī* was rewarded if he procured the settlement of vacant land and correspondingly punished if he provoked or otherwise caused the abandonment of cultivated land.

The division of land through inheritance was banned, joint inheritance being allowed with joint ownership, known as *mushā'an*. The unit of peasant holding was called a *čiftlik* (Arabic *faddān*), and consisted of about a thousand square metres or less.

(1) On the term 'tapu', the root meaning of which is homage or service, see V. L. Ménage in *Bulletin of the S.O.A.S.*, xxxvi (1973), p. 658, and M. Zeki Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul 1946, iii, p. 399. The *tapu senedi* is the certificate of tenure, the *tapu resmi*-the tax paid for its issue.

4. *Taxes* (1)

In principle the Ottomans maintained the basic tax classification of the Holy Law, but with some confusion due to attempts to rationalize Ottoman practice in *sharī'a* terms. The basic categories were as follows:

i) *muqāsama (qism)*

This was a proportion of the crop claimed by the fisc. The proportion varied considerably, from as much as a half to as little as a sixth, the amount being determined by the quality and situation of the land, the availability of irrigation, and of course the existing usage. A notional money equivalent is also given alongside the assessment in kind, and gradually replaces it.

ii) *misāḥa (kharāj-i muwaẓẓaf)*

Some taxes were always assessed in money—fruits, nuts, vineyards, certain categories of olives, livestock including bees and silkworms, and the so-called summer crops. Increasingly these were collected by means of tax farms and appear in the registers with fixed amounts which do not vary very much. To these may be added the Ottoman administrative taxes, *rusūm-i 'urfiye*, notably the *čift resmi*, or plough tax, the basic tax paid by the Muslim peasant with one *čift*. Ebu'l-Su'ūd Efendi calls this a form of *kharāj-i muwaẓẓaf* (2) in order to fit it into the framework of the Holy Law but it is really Ottoman administrative practice. The *čift akčesi* was regarded as a commutation of service and levies, specifically of seven services to the *timar*-holder to provide hay and firewood and work on the estates. The Ottoman system was in general against privilege and preferred to replace these services by a fixed money payment. At first this was at twenty-two *aspers* per *čift*; later it was subject to various increases and changes to thirty-three, to forty, at which figure it is given in

(1) On Ottoman taxation see Halil Inalcık, 'Osmanlılarda raiyyet rüsûmu', in *Belleten*, xxiii/92 (1959), pp. 575-610, and the same author's articles in *EI*², 'čift-resmi', 'ḍarība (3)' etc. Cf. Lewis, 'Studies...', p. 483 ff.

(2) '*Osmanlı Kanunnameleri*' in *Millî Tetebbüler Mecmuası*, i (1331), pp. 49 ff.

qānūnnāmes of Tripoli (1548), Damascus (1570) and Aleppo (1570), and then to about fifty. (1)

In many villages the main tax on the crops was assessed not in kind but in money, at a fixed rate *(maqṭūʿ)*, according to the area cultivated. This tax was called *dīmūs*, a word of Greek origin, probably from *dêmôsia*. The term occurs in both Greek and Aramaic texts of the pre-Islamic period, and appears occasionally in the early Islamic papyri. (2) After that it disappears from view, and is not, to my knowledge, used by classical and medieval Islamic writers on taxation. It reappears after the Ottoman conquest when, for the first time since the period of the papyri, we have contemporary administrative documents, as distinct from historical and juridical literature, relating to taxation. It seems reasonable to infer that the term remained in continuous use, though never accepted into the technical vocabulary of the jurists. A *qānūnnāme* of Damascus (955/1548) states that *dīmūs* was also called *faṣl wa-mafṣūl*. This term appears in Nuwayrī and other sources of the Mamlūk period, in the same sense of tax by fixed money assessment. (3)

Peasants with less than half a *čift* or with no *čift* at all were called *bennāk* and were taxed at a lower rate, starting at six and then rising to nine, twelve and eighteen. The same term was sometimes applied to nomads. Widows paid a *bive resmi* or widow's tax at the rate of six. After the devaluation of the *asper* this system was replaced by the *ʿavāriz*, a term familiar to the European travellers. (4)

In addition to these there were miscellaneous taxes—tolls, taxes on mills, on roads, on markets etc. and of course the *jizye*, collected from the non-Muslim subjects of the Sultan. This was reserved to the state treasury, the *Bayt al-Māl*, and unlike other taxes was never granted to holders of *khāṣṣ*,

(1) Inalcık, *Belleten*, xxiii/92, p. 584.

(2) See for example C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, i, Heidelberg 1906, p. 90 n. ix (A. H. 91) etc. Cf. Lewis, 'Studies...', p. 484, n. 1.

(3) Barkan, p. 220, Mantran and Sauvaget, p. 5, Hammer, p. 221; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, Cairo, viii, pp. 260-1.

(4) See *EI²*, s.v. 'Bennāk' (by Halil Inalcık).

ze'āmet or *timar*. It was, however, sometimes included in a royal waqf, and was often commuted as a lump sum paid by a given non-Muslim community.

Two terms which occur especially in Syria are *dirham al-rijāl* and *sarḥa*.

These are listed among the revenues of villages in areas with Nuṣayrī, Ismā'īlī and sometimes also Druze inhabitants, and represent a tax on members of non-orthodox Muslim sects. A *qānūnnāme* of Tripoli of 978/1571 refers explicitly to the *dirham al-rijāl*, as a tax levied on the Nuṣayrīs. Between 1533 and 1539 a tax called *resm-i rijāliye* was collected from a group of Kurdish nomads in the region of Nabulus. (1) This may be a variant of the same tax.

An Ismā'īlī village in the district *(nāḥiya)* of Qadmūs may serve as an example of the level of taxation. According to a register compiled after 932/1525-6, the village consisted of 26 households and 8 bachelors. They paid, to the *khāṣṣ*, a total of 3857 *aspers*, consisting of *dīmūs*, 2,500 *a.*; *dirham al-rijāl*, 620 *a.*; *sarḥa*, 380 *a.*; fruit tax, 100 *a.*; bees' tax, 15 *a.*; vine-press tax, 12 *a.*; silk loom tax, 60 *a.*; *bād-i havā* (miscellaneous fines, escheats etc.), 170 *a.* (2)

During the period of Ottoman rule two successive forms of grant or assignment predominated, though both existed at the same time. The first of these was the *timar*, the classical Ottoman military grant, evolving from the usage of the early Ottoman state. (3) Under this system most rural areas or, to be more precise, the revenues drawn from these rural areas were assigned to *sipāhīs* as a return for the service which they owed and gave to the Ottoman state. These assignments

(1) The *'ādet-i rejādiyya* appearing in the *qānūnnāmes* of Damascus and Jerusalem as transcribed by Barkan (*op. cit.*, pp. 227, 230) is probably a misreading of the same term. *Sarḥa* may, as Mantran and Sauvaget suggest, be another name for *dawra*, which also appears in the *qānūnnāmes* as a tax. See further Barkan, pp. 216 and 551-2, note; Mantran and Sauvaget, pp. 34 and 76-77; cf. J. Sauvaget, 'Décrets mamelouks de Syrie', in *Bulletin d'Études Orientales*, xii (1947-1948), pp. 44-45.

(2) Tapu register 372, *mufaṣṣal* of Tripoli.

(3) On the timar see Halil Inalcık, *The Ottoman Empire*, p. 104 ff; Bistra Cvetkova, 'L'Évolution...', passim; *EI²*, s.v. 'Timar' (by J. Deny).

were of various types and sizes, the great majority being known by the name of *timar*, an Ottoman equivalent of the earlier Islamic *iqṭā'*, though with some changes. *Timars* could be small, granted by the governor on his own authority, or large, requiring the issue of a certificate from the capital. Very large assignments were known as *ze'āmet*, these being assigned normally only to governors of districts *(sanjaq)*, or high officers in the provincial administration, such as the *defterdār* (Intendant of finances) or the *Alay Bey* (a military officer) of the Sanjak. Sometimes the registers list *ze'āmets* held by former holders of these offices, or even by brothers of these and of other influential persons.

The *sipāhī* has sometimes been described as a feudal fief-holder. As is usual with the use of such European terms in relation to Islamic institutions, the description is at best a loose analogy, and is in some respects misleading. The *sipāhī* held his grant in return for service, and forfeited his grant when he failed or was unable to render that service. The grant was always revocable, and transfers, as we see from the registers, were not infrequent. There was no right of inheritance, though it was not unusual for the *timar* of the *sipāhī* to be re-assigned to his sons, provided that they in turn could render the requisite military service. Where a *sipāhī* left only female heirs—widows or daughters—arrangements were sometimes made for a new husband or a son-in-law to take over the *timar*, again on the same terms.

The *sipāhī* system was in its prime in the early and middle sixteenth century. Thereafter it began to decline under the influence of a number of factors which can here only be enumerated—the introduction of new military technology, making the *sipāhī* cavalry less important and requiring instead greater numbers of full-time regular troops and more revenues in cash to maintain them; the circumnavigation of Africa, which changed the patterns of trade—though not radically until about the end of the sixteenth century; the influx of Spanish silver of American origin, and the related collapse of the Ottoman silver-based currency, with disastrous inflationary effects on all those—civil, military, judicial and other officers—in receipt

of fixed incomes calculated in Ottoman silver *aspers*; and finally the whole series of internal changes, connected with or consequent to these, such as the growth of usury and speculation, absenteeism and remissness among the *sipāhīs*, the formation of large estates, the flight or migration of peasants from the land, the growth of banditry, and other manifestations of economic stress and strain. (1)

In the second phase, the *sipāhī* and his *timar* gradually became less important and were replaced by the tax-farmer. The process may be summarized as follows. As *timars* fell vacant *(maḥlūl)* by the death or dismissal of the holder, they were not re-assigned to new *sipāhīs* but were instead incorporated in the imperial domain, the *khāṣṣ-i shāhī*, so as to ensure a greater cash revenue to the state exchequer.

These revenues were not, however, for the most part collected directly by state officials. Instead they were assigned as tax-farms *(muqāṭa'a)* by a method called *iltizām*. This was at first on an annual basis, the tax-farmer purchasing the right to collect taxes for one year, in advance. Gradually the period of purchase of an *iltizām* became longer and longer until it finally developed into the *mālikāne*, a form of tenure which, though in theory beginning as a tax-farm, was in fact for life and even became heritable and alienable. A decree of 1695 formally introduced the system of *mālikāne* to the provinces of Damascus, Aleppo, 'Ayntāb, Adana, and some others. A decision a few years later to abolish the system was ineffective. (2)

This period saw the emergence and rise of the *a'yān*, the local notables. The *mālikāne* system provided the economic basis

(1) See Ömer Lutfi Barkan, 'The social consequences of economic crisis in later sixteenth century Turkey', in *Social Aspects of Economic Development, ii Conference 1963*, Istanbul 1964, pp. 17-36; cf. M. A. Cook, *Population pressure in rural Anatolia 1450-1600*, London 1972.

(2) On the *iltizām* see Bistra Cvetkova, 'Recherches sur le système d'affermage *(Iltizām)* sous l'Empire Ottoman au cours du XVI^e-XVIII^e s. par rapport aux contrées Bulgares', in *Rocznik Orientalistyczny*, xxvii (1964), pp. 111-132. On *mālikāne*, see L. Fekete, *Die Siyāqat Schrift in der Türkischen Finanz-verwaltung*, Budapest 1955, p. 88; Cvetkova, 'Recherches...', pp. 126-7; Cohen, *Palestine*, p. 180 ff., citing the Ottoman chronicler Rāshid *(Tārīkh*, Istanbul 1282, ii, pp. 288-289).

for their power; the weakness of the central government and its loss of effective control of the provinces facilitated the acquisition by the *aʿyān* of political power and even at times of the status of autonomous local rulers. This process was carried further by a new change in tenure, whereby these grants were in effect transformed into *mülk*. (1)

This transformation into *mülk (temlik)* took place in a number of ways—by usurpation, by prescription, by purchase or by favour. At the same time the functions of the *aʿyān* were extended to include the maintenance of law and order, for which purpose they raised and maintained their own armed forces. Some of them even became hereditary rulers of definite territories with their own armies.

The practice of tax-farming goes back at least to Seljūk times. At first the custom in Ottoman Syria was to issue an *iltizām* on some fiscal entity, (2) such as for example the customs of a port or of a commodity, the Mint, the fisheries of an area, or of a whole region. Then the practice was adopted of taking payment in advance, with a *müfettish* or inspector representing the government. The next step was that the *iltizām* holder himself became the *müfettish*, as a result of which he was free to indulge in the most ruthless exploitation of the peasants. In time, even the surviving *timars* were incorporated in the system.

Bernard Lewis
(Princeton)

(1) On the conversion of *mīrī* lands to *mülk* see Halil Cin, *Miri arazi ve bu arazinin mülk haline dönüşümü*, Ankara 1969. On the rise of the *aʿyān*, see B. Lewis, *The emergence of modern Turkey*, revised edition, London 1968, index s.v.

(2) That is, when it was not directly administered as an *emānet*, by an *emīn* (*q.v.* in *EI*², by B. Lewis).

MASSIGNON
OU UNE CERTAINE VISION
DE LA LANGUE ARABE

Dans le bel ensemble d'articles recueillis par les Cahiers de *L'Herne* à la mémoire de L. Massignon, on conviendra qu'il y a tout de même une lacune importante : celle d'un article dont le titre aurait pu être celui que nous donnons à cette étude. Louis Gardet avait pressenti l'importance du sujet et indiqué même dans quel esprit il devait être traité : « Si la philologie sémitique, écrit-il, lui (= Massignon) doit plus d'une ligne d'investigation, ce n'est pas en pur linguiste ni même en pur philologue que L. Massignon se livra à l'étude de la langue arabe. C'est un mode de penser et de réagir dont il cherchait le secret. Et bien peu de spécialistes ont su dégager aussi profondément que lui la façon d'aborder le réel que les mots et la syntaxe arabes ont en propre » (1).

Disons tout de suite que le « réel » dont parle ici L. Gardet, aurait reçu de Massignon l'équivalent arabe de *ḥaqq*, c'est-à-dire cela même qui se révèle dans l'expérience mystique dite en arabe comme étant à la fois le « vrai » et le « réel ». Aussi, parce que, à ce niveau fondamental des choses, déjà l'équivoque est introduite dans le langage mystique par l'équivocité du

(1) *L'Herne, Massignon*, Paris, 1970 (519 pages), p. 75.

mot *ḥaqq*, Massignon a compris très tôt que la saisie du réel dans l'expérience mystique est conditionnée et orientée par les modes d'expression de la langue dans laquelle on s'exprime. Dès avant 1914, il était arrivé à cette conclusion dans les pages remarquables consacrées aux « ressources de la langue arabe » dans sa Thèse sur al-Ḥallâǧ qui ne paraîtra qu'en 1922 : « Il est inutile, y écrivait-il, de scruter les œuvres des mystiques musulmans si l'on n'étudie pas de très près le mécanisme de la grammaire arabe, lexicographie, morphologie, syntaxe » (1).

Cette dépendance de l'expression mystique à l'égard des structures de la langue arabe n'est pas propre à la mystique. Massignon la voit fonctionner au niveau de toute la culture arabe : « C'est la langue, écrivait-il en 1948, qui est la forme vivifiante de chaque culture, cela qui la personnalise, la fait durer (2), la fait aimer. On peut faire varier la matière, le contenu d'une culture ; mais dans une langue donnée, l'ordre de présentation de l'idée, la « syntaxe intérieure » à toute morphologie vivante ne peut pas changer » (3). En 1947, parlant à l'Unesco de « l'interprétation de la civilisation arabe dans la culture française » (4), Massignon montrait l'importance de la langue en fondant sur elle la différence entre les civilisations, cette différence provenant « essentiellement du mode de présentation de l'idée qu'implique une langue déterminée » (*O.M.* I, p. 189).

Qu'on note bien que Massignon ne se réfère pas à une certaine philosophie du langage pour laquelle « les langues sont l'expression de ce que la pensée des peuples a de spécifique » (5). Il inverse le rapport langue-pensée, et part de la langue, de l'étude

(1) *Opera Minora* (ab. *O.M.*), PUF, t. I, p. 205.

(2) « Les mots arabes ne peuvent mourir, écrit Massignon ; la langue est classique depuis des siècles et les innovations timides des grands auteurs, à partir du III^e^ s. de l'Islam, ne sont pas arrivées à prévaloir contre le privilège de priorité maintenu *sine die* par la tradition pour les acceptions reçues chez les tout premiers poètes arabes » (*O.M.* I, p. 177 ; v. t. II, p. 635).

(3) *O.M.* I, p. 205.

(4) Par « civilisation », Massignon entend « cette espèce de « représentation du monde » pratique que nous avons en commun, avec un très grand milieu..., tout ce qui a été brassé ensemble », tandis que la « culture », pour lui, « implique un certain repli intérieur, à l'intérieur de cette civilisation, une certaine pédagogie propre » (*O.M.* I, p. 186).

(5) V. J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, p. 68.

des mécanismes selon lesquels fonctionnent sa syntaxe et sa morphologie pour déceler l'influence que cela exerce sur l'expression de la pensée. Et ceci est découvert, non pas à partir d'une théorie philosophique, mais d'une longue pratique. C'est, en effet, dans son expérience personnelle de la langue arabe et dans sa fréquentation des milieux arabes que Massignon prend conscience du rôle joué par la langue et du mode selon lequel elle pénètre une culture pour la modeler.

Il y a des vérités premières qui s'imposent à lui immédiatement. Par exemple, la priorité de la langue arabe, comme valeur en soi gardée jalousement, comme un refuge ou un bien précieux. Cela, Lawrence d'Arabie l'avait noté aussi, mais de l'extérieur, en spectateur : « (les Arabes) avaient perdu leur sens géographique, leurs souvenirs raciaux, politiques, historiques (sous les Ottomans). Mais ils se cramponnèrent au langage ; ils l'érigèrent presque en une sorte de patrie » (1). Massignon voit cela de l'intérieur, en « participant » au rôle que l'arabe joue dans la psychologie sociale de ceux qui le parlent : « Hôte étranger des Arabes, j'ai trouvé un jour dans leur langue ce contact, cette conscience communicable du vrai ; — par participation à leur structure de pensée, saisie dans son « profil d'indentation » linguistique. J'aurais pu la trouver ailleurs, reconnaît Massignon, il reste que c'est en arabe, dans la dureté archaïque de sa morphologie sémitique qu'on a le plus de chances de retrouver... l'initiation précritique à la parole telle que se la transmet le peuple. Structure dualiste, ambivalente, rythmique, faite d'*oppositions* phonétiques et sémantiques » (*O.M.* II, p. 613).

Pour l'Arabe, la langue est le lieu de la vérité et de la manifestation de la vérité. C'est dans ce sens que, reprenant une image de saint Paul, Massignon dit que les sémites demandent des miracles, et il ajoute : « Pour l'Islam le miracle est verbal, c'est l'*i'ğâz* coranique ; la chose essentielle en Islam, c'est la

(1) *Les Sept piliers de la sagesse*, version anglaise, Londres 1921, p. 57. Massignon, en 1922, dans *L'Arabie et le problème Arabe* (*O. M.* III, p. 434) soulignera que la question arabe a commencé grâce au « mouvement de *renaissance linguistique* » déclenché à Beyrouth par des chrétiens. Il note : « Les questions linguistiques sont très délicates : ce sont des germes qui peuvent devenir de très grands arbres ».

langue arabe du Coran, miracle linguistique » (*O.M.* II, p. 632).

On voit déjà, par ces citations, que la pensée de Massignon, quand il parle de la langue arabe, se meut sur plusieurs plans à la fois et qu'elle met en œuvre des registres multiples qui, de soi, ne s'appellent pas. Nous sommes vraiment dans « une certaine vision » de la langue arabe : vision qui englobe tous les aspects : linguistiques, sémantiques, philosophiques, religieux, mystiques, etc. Comment déterminer, par exemple, le plan où se situe l'expérience de Massignon quand, parlant de lui-même en 1953, il nous confie ceci : « J'ai compris que cette langue sémitique, la plus pure de toutes (1), était la seule à avoir gardé intacte la mission intellectuelle sémitique, certaines valeurs significatives primordiales de la vie religieuse » (*O.M.* I, p. 224) ? ou quel lien peut-il y avoir entre ces privilèges reconnus à la langue arabe et la manière dont Massignon la caractérise en évoquant « cette langue arabe dure comme le silex et, comme lui, susceptible d'étincelles ; sapientiale plus que philosophique, condensée, ennemie des périphrases, à qui la fixité des racines trilitaires permet l'emploi de mots rares très brefs »? En réalité, cette ferveur religieuse dans laquelle l'arabe est assumé nous renvoie à ce mois de Mai 1908 où il y eut, dans la vie de Massignon, le grand bouleversement spirituel et une triple expérience qui le personnalise : expérience de « l'Étranger » qui, en terre d'Islam, le prit « inerte dans sa main » pour le ramener à la foi de son enfance ; — expérience du caractère sacré de l'Hospitalité, « la chose qui m'a attaché aux Arabes depuis que j'ai été sauvé chez eux par elle » (*O.M.* II, p. 626) ; — et enfin expérience de la première prière balbutiée en arabe (2).

(1) Parce que « c'est celle qui est restée la plus complète pour le système de consonnes et pour les règles de la grammaire. La logique des langues sémitiques est poussée, dans l'arabe, à l'apogée » (*O. M.* I, p. 189).

(2) « Je me rappelle ma première prière en prison, quand j'étais lié... j'ai parlé en arabe à Dieu » (*O. M.* II, p. 629). Comment ne pas penser à cet autre aveu fait par Lawrence à propos de cette affreuse scène de Daraa : « Tant que ma volonté gouverna mes lèvres, je ne gémis qu'en arabe » (*Sept pilliers*, p. 554). Dans cette double utilisation de l'arabe se préfigure la mystique opposée de ces deux hommes hors pair qui dépassent de très haut tous ceux de leurs compatriotes qui ont approché le monde arabe.

A partir de ces trois expériences, on peut dire que mystique de la langue arabe et mystique du langage ou de la parole « donnée » et reçue, se confondent chez Massignon. Chez lui et très tôt, le passage de la langue à la parole « en tant que témoignage » (1) et inversement, est constant, de sorte que s'il ne veut pas s'égarer, le lecteur doit avoir la souplesse de regarder plusieurs registres à la fois quand il lit les textes de Massignon.

A travers plusieurs exemples, nous voudrions illustrer cela qui constitue précisément la vision massignonienne de la langue arabe.

* * *

Voici d'abord la comparaison instaurée par lui entre les trois langues sémitiques qu'il appelait « langues de révélation » : l'hébreu, l'araméen (syriaque) et l'arabe. La réflexion de Massignon sur ce sujet a dû accompagner sa progression dans la connaissance de l'Islam, car c'est dès 1929, dans *Les trois prières d'Abraham*, qu'il caractérise l'hébreu comme la langue de la croissance de la révélation, laquelle se serait épanouie en araméen « au-dessus des haies épineuses d'Israël », pour se trouver « mystérieusement calcinée » en arabe. Ce qui, en hébreu ou en araméen, est conçu en termes d'ouverture ou de réceptivité, se trouve, en arabe, fermé sur soi, durci, « coagulé et condensé » par une sorte de « calcination littérale ». Massignon en donne quelques exemples qui amorcent une réflexion très suggestive (2) : ainsi la même racine verbale *SBR* qui, en araméen, signifie encore « espérer », devient, en arabe, « endurer », supporter passivement : d'un côté, on conserve l'idée de l'espérance ou de l'annonce d'une bonne nouvelle, tandis que de l'autre, il y a seulement appel à l'endurance d'une situation dont l'issue est inconnue et sans ouverture sur l'avenir. De même pour *RḤM* : des deux sens qu'il a encore en araméen (« aimer » et « avoir pitié »), l'arabe n'a gardé que le dernier sens : dans « aimer », il y a réciprocité, donc ouverture, tandis que celui

(1) C'est le titre d'une conférence donnée au Caire, en 1951 : *Valeur de la parole humaine en tant que témoignage* (v. *O.M.* II, pp. 581-584).

(2) V. *Les trois prières d'Abraham*, III, p. 37 et *O.M.* II, p. 543.

qui est objet de pitié reçoit sans rien donner, il se referme sur le sentiment de son infériorité. Dans la racine *FRQ*, la « condensation » du mot autour d'un seul sens est encore plus marquée : entre « rédimer » et « séparer », l'arabe a choisi ce dernier sens, tandis que l'araméen garde les deux : d'où le mot *purqâna* qui veut dire « rédemption », « rachat », alors que son correspondant coranique *furqân* (qui, en lui-même, est assez imprécis), est compris par les commentateurs dans le sens de « séparation » (1). Or « séparer » c'est bien fermer les choses sur elles-mêmes, les « coaguler », tandis que « rédimer » signifie essentiellement prendre sur soi les dettes de l'autre. Massignon note aussi que « par durcissement « *LḤM* pain » en hébreu, devient « viande » en arabe, et « *BŠR* viande » en hébreu, « homme » en arabe (2).

Ce durcissement, Massignon le rattache directement à l'influence de l'Islam, mais malheureusement il n'a jamais tenté d'expliciter le sens de cette influence, se contentant d'allusions extrêmement brèves, mais très suggestives. Ainsi, tandis que, considérant, d'une part, la langue arabe en elle-même, sans référence à l'Islam, il note que « d'elle-même, la langue arabe coagule et condense, avec un certain durcissement métallique et parfois une réfulgence hyaline de cristal, l'idée qu'elle veut exprimer, sans céder sous la prise du sujet parlant qui l'énonce » (3), il ajoute d'autre part, en passant du registre « linguistique » à celui de « l'islamologie » : « L'islam, en faisant

(1) Il semble qu'il y ait unanimité là-dessus entre les commentateurs musulmans. Ce sont les Orientalistes qui ont introduit la signification de « salvation » (Blachère) dans le terme coranique en le rattachant à une origine syriaque. V. *E.I.*² *Furḳân* et Jeffery, *The foreign Vocabulary of the Qur'ân*, pp. 225-229.

(2) Dans *La Mubâhala de Médine*, Massignon donne l'exemple très intéressant de la racine *BHL* qui oriente vers le sens de « terroriser » en hébreu, de « calmer » en syriaque et de « maudire » en arabe (v. *O.M.*, I, p. 550). H. Meschonnic prétend que Massignon « n'a pas su l'hébreu » (v. *Pour la Poétique II*, p. 231) mais il semble que cela veuille dire qu'il ne le savait pas comme H. Meschonnic le sait !

(3) Ceux dont l'arabe est la langue d'expression savent comme est réel ce « durcissement métallique » de l'arabe dont parle Massignon, et que ce qu'il dit n'est pas du tout « motivation de la morphologie sémitique par l'intériorisation mystique » (Meschonnic, *loc. cit.*, p. 229, n. 4). Que d'écrivains arabes dont la pensée cède à la pression des mots : ils pensent ce qu'ils disent quand ils voudraient dire ce qu'ils pensent !

de l'arabe sa langue « liturgique », a favorisé à l'extrême ce durcissement compact et dense, cette abstraction osseuse » (*Trois prières*, p. 36). Puis, comparant les trois langues sémitiques, sur un troisième registre, il écrit : « Si, dans les autres langues sémitiques la présentation de l'idée est déjà, pour des raisons de texture grammaticale, elliptique et gnomique, discontinue et saccadée, en arabe (...) ces traits s'aggravent encore, l'idée jaillit de la gangue de la phrase comme l'étincelle du silex » *(ibid.)*.

Très probablement, c'est du côté du Coran que regarde Massignon quand il fait toutes ces réflexions sur la langue arabe, vers les *dhâriyât* coraniques, comme il dit. Mais ici des nuances s'imposent. Le lien entre le Coran et la langue arabe est considéré par lui sous deux éclairages qui révèlent en fait un lien à deux niveaux presque opposés.

Dans une première série de textes, s'élevant contre les Orientalistes qui considèrent la langue coranique comme « un dosage conscient de termes empruntés aux divers dialectes arabes, voire à l'araméen et à l'éthiopien », Massignon rejette l'idée d'une « koïné » (1) que constituerait la langue coranique dans laquelle il voit plutôt « l'Ursemitisch » dans son plus primitif classicisme ». Mais à cause de cela, « l'arabe coranique, explique Massignon, représente un durcissement sémantique finaliste, apocalyptique, de la langue arabe, la privant de certains degrés de *liberté* (2) quant à l'invention de racines quadrilitères que les dialectes arabes ont conservés » (3). Il y a ainsi un état d'*Ursemitisch* dans le Coran qui marque l'arabe du sceau d'un archaïsme dont il ne peut se libérer. La langue arabe est captive de la révélation coranique.

Mais cette captivité n'est pas à sens unique. Ne peut-on pas penser que la révélation coranique ait été, elle aussi, marquée par le caractère « condensateur » de la langue arabe? Si le Coran a été révélé « en langue arabe pure » (26, 195), il faut bien que cette « pureté » témoigne des procédés stylistiques, syntaxiques

(1) V. Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 156-169.
(2) C'est nous qui soulignons.
(3) Cf. H. Loucel, in *Studia islamica*, fasc. XXXV, 1972, pp. 121-167.

et morphologiques de l'arabe. En tout cas, c'est dans cette ligne que nous lisons le texte suivant de Massignon, texte dans lequel est montré le fonctionnement de la langue arabe à travers la manière dont fonctionne le texte coranique. D'un côté comme de l'autre, même « condensation », même blocage et même réduction des distances en ce qui regarde les temps historiques aussi bien que les personnages qui jouent sur la scène de l'histoire. « Le Coran, écrit Massignon, est un abrégé très mystérieusement condensé et cyclisé (avec fréquentes réduplications) d'anecdotes historiques » (*Trois prières*, p. 34).

Pour détailler, voici d'abord cette « condensation » au niveau des personnages : Le Coran, écrit Massignon, « donne une « vue » en raccourci, conjuguant des personnages distincts, Tharé et Eliezer, Saül et Gédéon, Pharaon et Aman, Moïse et Alexandre, les deux Marie, *emprisonnant sous des équivoques littérales et charnelles les sources de grâce anciennes* » (1).

Plus originale et réellement profonde est la description en éclair de l'autre « condensation », celle des périodes de l'histoire : Dans le Coran, écrit Massignon, « certaines images condensent et bloquent en un les deux versants de l'histoire : les deux arbres du Paradis sont bloqués en un (...) ; les deux oliviers bénits de Zacharie et de l'Apocalypse également en un (...) ; la prédestination des Élus est bloquée avec le Jugement des Anges (...) ; Marie accouchant au désert sous un palmier auprès d'une source soudain surgie, bloque à la fois Agar au désert, Marie à Matarié, et la Femme persécutée de l'Apocalypse. « Dieu qui fait le feu du bois vert » (Coran 36, 80) bloque le Buisson ardent de Moïse avec le « bois vert » du feu de la Passion (Luc, 23, 31) » (2). On peut se demander ce qu'aurait pu comprendre un commentateur du Coran à ces associations par lesquelles Massignon traduit les « bloquages » et les « condensations » du temps dans le Coran. Mais il y a plus : à l'image des procédés coraniques, la langue arabe opère les mêmes

(1) Ailleurs Massignon dira que le Coran « formule comme une clôture finale, par régression jusqu'avant Moïse, de la révélation » (*Trois prières*, p. 35).

(2) *Trois prières*, p. 35. V. Coran, *20*, 118 ; *24*, 35 ; *19*, 25-26 ; *66*, 80 auxquels fait allusion Massignon.

condensations au niveau de l'écriture littéraire. Tout est « miniaturisé », dit Massignon, ce qui lui permet de justifier l'existence des grands genres littéraires en arabe : « Les genres fondamentaux se retrouvent en arabe comme dans les langues aryennes, quoiqu'en ait dit Renan, mais sous une présentation bien spéciale, elliptique et gnomique (1), discontinue et saccadée » (*O.M.* I, p. 174). Rappelant ailleurs ces genres littéraires fondamentaux, Massignon écrit : « En littérature, il y a descente de la métaphore ; l'épopée se condense en *qaṣîda*, le théâtre se réduit aux récitatifs de la chantefable (*qiṣṣa*), le roman devient la *maqâma* à un seul personnage central » (*Trois prières*, p. 36).

Après ces considérations où nous avons montré comment, pour Massignon, la langue arabe est captive de la révélation coranique laquelle s'est modelée, dans ses expressions, sur les modes de fonctionnements de la même langue arabe, il nous reste à montrer aussi comment Massignon voit dans le Coran le lieu où la langue arabe a trouvé, en même temps que sa captivité, sa libération.

Le Coran est, en effet, pour l'historien, le premier texte arabe *en prose* qui nous soit parvenu, et une prose de très grande qualité. Or, remarque Massignon, « tant que les langues primitives restent magiquement captives du rythme poétique, elles ne peuvent faire concevoir purement l'idée... La rime et le mètre paralysent la libération de la pensée captive de la mnémotechnique ». En revanche, « l'invention de la prose délivre la pensée des exigences métriques, des césures et des cadenses » (*O.M.* I, p. 18). Cette libération maintient cependant l'arabe dans la ligne du génie des langues sémitiques, tel que le conçoit Massignon, c'est-à-dire d'un point de vue mystique : « La stérilité apparente des langues sémitiques, écrit-il, vient de ce qu'elles sont faites pour une contemplation intérieure », « c'est ce qui fait leur pauvreté apparente, au point de vue déduction scientifique, mais c'est ce qui fait leur utilité théologique ; elles sont faites pour cela » (*O.M.* II, p. 572).

(1) D'où l'importance des « proverbes » que souligne Massignon (*O.M.* II, p. 627).

Il faut cependant rappeler ici encore qu'entre ces réflexions et l'expérience personnelle de Massignon il y a un lien très étroit. Cette expérience s'est faite sous un double mode : d'abord dans le passage de l'étude des autres langues sémitiques à l'étude de l'arabe, et ensuite dans la découverte, à côté des textes profanes, de la littérature mystique. Nous parlerons plus tard de ce second mode. Quant au premier, Massignon dira qu'en passant de l'étude de l'hébreu à l'arabe pour étudier le Coran, « je fus surpris de voir avec quelle netteté croissante les langues sémitiques, *l'arabe surtout*, tendaient à différencier l'une de l'autre, dans leur mode de présentation verbale, la révélation religieuse de l'inspiration poétique, la prière de la poésie, la mystique de la littérature » (*O.M.* II, p. 372). Dans cette expérience qui passe par « le mode de présentation verbale » des langues sémitiques, Massignon découvre une vocation spéciale à chacune des trois langues sémitiques qu'il met à part : « L'hébreu (1), écrit-il, c'est avant tout la langue de la crainte, du sang, du sacrifice » et il ajoute entre parenthèses comme une réflexion maintenue en suspens : « Ils ont évidemment le pèlerinage de l'Espérance, ils continuent à vouloir aller à Jérusalem, mais c'est pour y recommencer les sacrifices légaux ». Sur le syriaque, Massignon a écrit quelques lignes qui sont tellement denses qu'elles en deviennent incompréhensibles. Il commence par rappeler que pour les Arabes, le syriaque est la langue du jugement particulier (2) et il ajoute : « Et je ne sais pas jusqu'à quel point ce n'est pas vrai, avec cette nuance que c'est une langue de captif. Il n'y a pas cette espèce d'appel au jugement dernier pour la plénitude de la liberté, de l'amour, pour la joie totale d'être ce que nous aurons choisi. Il y a encore cette fermeture de l'attente ». Le syriaque est en effet la langue « de l'incarnation dans ce monde qui sera jugé », donc langue « du premier avènement » et « langue du feu, de l'épreuve intérieure ». (*O.M.* II, p. 578).

(1) « Première langue monothéiste » (*O.M.* II, p. 578).

(2) Massignon écrit « examen particulier », mais je ne pense pas qu'il vise ici la *muḥâsabat al-nafs*.

Tout cela n'est pas bien clair (1), mais il permet à Massignon de situer la langue arabe en l'opposant précisément aux deux autres langues. En effet, l'arabe sera « la langue de la justice, du second et dernier Avènement » : d'où, dans cette langue, « une espèce de dureté judiciaire, aveu de la transcendance, et d'une certaine limite finale » *(ibid.)*. Massignon voit donc l'arabe dans une perspective eschatologique, d'où lui vient cette autre vision (bien massignonienne!) que « si la mission liturgique de la langue hébraïque s'est achevée avec la Loi et les Prophètes — et celle de l'araméen avec la Bonne Nouvelle du Messie », — en revanche « la mission liturgique de l'arabe n'est pas encore achevée parmi les nations » (*O.M.* II, p. 546) (2). Jouant sur les allitérations des deux mots *islâm* et *salâm* (soumission et paix) et reprenant un verset coranique dans lequel les Élus reçoivent au Paradis, comme récompense suprême, le « salut *(salâm)* de la part d'un Seigneur miséricordieux » (36, 58), Massignon conclut que l'arabe a été fait « langue de l'*islâm*, « soumission à la foi », afin de devenir un jour la langue du *salâm*, de la Paix souhaitée enfin aux créatures de la part de Dieu ». Ce sera « à l'Heure où la croyance musulmane au Retour de 'Isä-Ibn-Meryem coïncidera avec le second Avènement du Messie chrétien, que le Mahdi arabe doit faire triompher » (*O.M.* II, p. 546).

En attendant cette Heure, « les Arabes qui sont les exclus, descendants d'Ismaël, n'ont pas, pense Massignon, d'autre ressource pour atteindre le Verbe divin (et ils y ont accès) (3)

(1) On dirait que Massignon pense à la *suryânîya*, telle qu'il l'a décrite dans *Passion* (III, p. 107, n. 3), cette « langue-mère de l'arabe, ambitionnée par tant de mystiques..., dont la *glossolalie*, qui apparaît au vulgaire comme l'émission déréglée de cris inarticulés..., constitue pour les initiés un langage substantiel et enivrant, où l'épel d'initiales isolées, une à une, évoque des réalités spirituelles, simples et éternelles, dont les mots ordinaires ne sont que l'image complexe, kaléidoscopique, ternie ».

(2) Il faut évidemment « comprendre » en quel sens Massignon entend *la mission liturgique*. Ce qui est « achevé » en un sens peut ne pas l'être en un autre. C'est ainsi que Massignon écrira ailleurs que la mission d'Israël à travers « les nations occidentales », celle de sonner « le glas des patries terriennes » n'est pas encore achevée, tant que tout le monde n'est pas rentré « au sein abrahamique » (*O.M.* II, p. 501). Libre à H. Meschonnic d'appeler cela « le style prophétique » (*loc. cit.*, p. 229, n. 3).

(3) Puisque le Verbe *(kalima)* est mentionné dans le Coran.

que leur langue (1). C'est pour cela qu'ils l'aiment profondément » (*O.M.* II, p. 577) (2). Par d'autres cheminements, nous rejoignons avec Massignon le diagnostic de Lawrence. Celui-ci disait que l'Arabe s'attache à sa langue comme à sa patrie. Massignon ajoute : une patrie où il est exclu des Promesses, avec Agar et Ismaël. C'est pourquoi « la race arabe languira toujours du regret d'une patrie de consolation, Ur, jadis connue : *min al-ḥanîn ilä al-awṭân* » (*Trois prières*, p. 12).

* * *

Si nous abandonnons maintenant cette comparaison entre les trois langues de la « révélation », pour ne plus nous occuper que de l'arabe tel que le voit Massignon, nous prendrons un second thème qui illustre sa vision. Il s'agit de deux concepts grammaticaux auxquels Massignon fait subir une métamorphose qui aurait surpris bien des Sîbawayh. Il s'agit de l'*istiṯnâ'* et du *taḍmîn* (3).

Du premier concept ou figure grammaticale, l'*istiṯnâ'* (exception), Massignon analyse une des structures classiques qui est celle-ci : « *Il n'y a pas d'*y, *sinon* (= *excepté*) *W* ». Ce qui est surprenant — et tout à fait original — c'est que Massignon étudie cette figure grammaticale à propos de la *parabole* (4). Comment opère la parabole, se demande Massignon. Très différente de la « marche *dialectique* » ou *ṭarîqa ǧadalîya* qui part d'un « ordre de fait, posé *a priori*, passant du « tronc » *(al-aṣl)* à la « branche » *(al-farʿ)* pour ramener « la solution d'une question nouvelle, à celle du problème général ainsi résolu *(radd al-ǧâ'ib ilä al-šâhid)* » — et se distinguant de « la marche *syllogistique* » *(ṭarîqa burhânîya)*, laquelle opère par « le dégagement d'un

(1) C'est nous qui soulignons. H. Meschonnic admet tout de même qu'il y a chez Massignon « la perception juste que prendre un texte pour sacré rend attentif à la langue, au signifiant » (*loc. cit.*, p. 230, n. 2).

(2) « Des bédouins ont discuté avec moi, dans le désert, de questions de grammaire », écrit Massignon qui ajoute : « Vous verriez difficilement des paysans français discuter du plus-que-parfait... » (*O.M.* II, p. 574).

(3) Vincent Monteil avait déjà repéré l'analyse de ces deux concepts comme chose importante dans l'œuvre de Massignon, v. *Parole donnée*, pp. 56-57.

(4) V. *Passion*, III, pp. 98-100 et Arnaldez, *Grammaire et théologie*, pp. 155-158.

moyen terme *(ta'lîl)*, entre les deux faits considérés, pris respectivement comme majeure et mineure d'un syllogisme » *(qiyâs)*, — la parabole, écrit Massignon, part simplement d'un rapport indéterminé *(nisba)* », hypothétique, entre deux éléments : « La parabole propose l'explicitation réelle d'un sens figuré ». De ce fait, et contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire, la parabole est l'inverse de la métaphore, car « elle incite à passer du sens figuré au sens propre, de l'image à la réalité » et cela « par une espèce de transport, *taǧâwuz* ». Ce qui veut dire que pour comprendre une parabole, « il faut refaire en soi-même une espèce d'expérimentation morale du sujet ». La parabole n'affirme pas des rapports déterminés ; elle n'analyse pas logiquement des schèmes comparables ; « c'est un fil conducteur qu'elle tend, un germe d'union qu'elle sème, l'insinuation d'une intention maîtresse ». C'est seulement en « revivant » un instant le thème proposé que l'on « peut arriver à goûter *(ḏawq)* ce qu'est l'objet de la parabole (1) ».

Or, dans la figure de l'*istiṯnâ'*, remarque Massignon, on a précisément « un rudiment de parabole ». Car elle aussi impose à l'intelligence un *taǧâwuz*, un saut (un sur-saut) qui a scandalisé des logiciens, arabes et musulmans. Dans la formule célèbre de la *šahâda*, *lâ ilâh illâ Allâh*, « il n'y a pas de divinité excepté Dieu (Coran 47, 9), il y a quelque chose qui choque l'esprit logique, puisqu'une particulière affirmative vient transcender une universelle négative (v. *O.M.* II, p. 572), sans médiation aucune. Or c'est cela qui, précisément, prend dans l'*istiṯnâ'* figure de parabole. Pour la comprendre, dit Massignon, « il faut la concevoir d'un coup », et alors, « la phrase conclut d'elle-même, irrésistiblement », dans « l'adéquation soudaine de l'idée au réel » : un peu comme « un appel », « une vocation » qui s'éveille en nous subitement, comme un miracle « qui oblige les causes secondes à s'humilier » (*O.M.* II, p. 572).

Cette manière d'entendre l'*istiṯnâ'*, notons-le, n'est en

(1) Comme exemples de parabole dans l'œuvre de Ḥallâǧ, Massignon, dont les analyses, ici, sont en fait centrées sur cette œuvre, donne « le cercle qui n'a pas de porte » (*Ṭawâsîn*, IV, 3), « la lampe et le papillon » (*ibid.*, II, 4) et le commentaire de certains versets coraniques, v. *Passion*, III, p. 102.

réalité qu'une application d'une manière plus générale, pour Massignon, de comprendre la syntaxe de l'arabe en fonction ou à la lumière de sa morphologie. Des « sauts », il n'y a pas que la parabole qui en impose à l'intelligence. Toute la morphologie — et partant la syntaxe — des langues sémitiques en général, et de l'arabe en particulier, sont constituées de « pleins » et de « vides », et il faut bien combler les « vides » pour comprendre en donnant sens aux « pleins ». Récemment des linguistes se sont gaussés de telles manières de voir qu'ils attribuent à l'« enthousiasme d'apprentis » des langues sémitiques (1). Critiquant Éliane Amado Lévy-Valensi, H. Meschonnic opine que « la graphie sémitique sans voyelles n'est pas « tronquée » (2). Pour lui, il n'y a pas, dans le texte sémitique, de « signe absent », la « vie du discours » est donnée par la consonne, tandis que le signe de la voyelle a été ultérieurement rajouté pour une raison pédagogique ». L'ennui, c'est que ce signe n'est toujours pas rajouté, que l'on n'écrit que les consonnes et que ces consonnes sont, comme l'avait noté Massignon, un corps morphologique « sans vie ».

Élargissant la vision des choses, Massignon note à ce propos, qu'il y a, dans ce phénomène, une vocation investie dans les langues sémitiques : vocation qu'il a admirablement décrite dans un article intitulé : *La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent* (3). Titre étrange — scandale pour les linguistes — mais combien chargé de sens! Massignon montre d'abord que, contrairement aux langues aryennes dans lesquelles il n'y a pas de différence entre consonnes et voyelles, cette différence est fondamentale dans les langues sémitiques. Empruntant aux Druzes (4) leur voca-

(1) V. H. Meschonnic, *Poésie sans réponse*, p. 281-282.

(2) Allusion à ce qu'écrit M^me^ Amado Lévy-Valensi : « En fait, la lecture hébraïque est *par elle-même* une dépêche tronquée. Il y manque l'inflexion des voyelles et le mot n'est lisible qu'à qui le reconnaît dans le réseau dans lequel il se situe ». Plus loin, elle ajoute : « C'est donc le signe absent qui fait la vie du discours. Le texte hébreux (...) n'est jamais entièrement donné » (v. *Les voies et les pièges de la psychanalyse*, p. 51). Pour l'arabe, l'auteur renvoie à un article dans *le Monde* de H. Loucel, mais il est regrettable qu'elle ait ignoré l'œuvre de Massignon.

(3) Paru dans *Les Études carmélitaines*, en 1949. V. *O.M.* II, pp. 570-580.

(4) « qui sont de profonds penseurs » (p. 574).

bulaire, il note que les mots sémitiques ont un extérieur *(ẓâhir)*, un *corps* qui est les consonnes, et un intérieur *(bâṭin)*, une *âme*, les voyelles : les unes écrites visiblement et obligatoirement, les autres créées dans l'intonation de la voix de celui qui parle ou représentées dans l'intention de celui qui lit. « Quand vous écrivez dans les langues sémitiques, note Massignon, vous n'écrivez que les consonnes, obligatoirement, sinon, on ne pourrait prendre conscience des idées mises en rapport. Mes ces idées représentent des données ambivalentes et inertes ; comment donner un sens dynamique à la phrase? Il faut pour cela la « personnaliser » ; elle ne peut l'être que par la vocalisation, car vous ne comprenez le sens intime d'une phrase que par l'intonation, l'intention » (*O.M.* II, p. 575). A partir de là, Massignon peut conclure que « en arabe, toute la grammaire consiste dans la vocalisation du texte ; en hébreu également », et il ajoute ceci qui nous mène bien au-delà de la grammaire : « Il y a dans cette vie vocale qui est donnée à la langue chez les Sémites une grande beauté, mais cela est très difficile à faire saisir à des non-sémites » *(ibid.)*.

Ces derniers peuvent du moins, en regardant la calligraphie d'un texte arabe, voir qu'une page écrite peut être une œuvre de peinture dans laquelle les couleurs auraient une fonction phonétique : « Vous écrivez les consonnes en *noir*..., les voyelles, vous les notez par choix, non par nécessité, au-dessus et au-dessous des mots, à l'encre *rouge*, pour ceux qui ne comprendraient pas sans cela ». Le rouge n'est pas choisi arbitrairement (1) ; il évoque le sang, lequel symbolise la vie : « Dans les langues sémitiques, note Massignon, le sang est lié à l'Esprit *(rûḥ)* qui donne l'intention. La vie est donnée par la vocalisation (2) » — et parce qu'elle est donnée par elle à la langue dont le squelette est constitué par les consonnes, Massignon peut

(1) Les Druzes emploient d'autres couleurs à sens ésotérique par lesquelles on reconnaît aisément leurs ouvrages.

(2) La vocalisation étant l'introduction dans le texte de ce « signe absent » dont parlait M^me^ Amado. Celle-ci a donc raison de conclure : « La lecture de l'hébreu (ajoutons « et de l'arabe ») prédispose à la perception intuitive de ce qui est caché, à la lecture du signe partiel » (*loc. cit.*, p. 51) — « ce qui est caché » correspondant au *bâṭin*.

conclure : « La voyelle seule donne l'intention personnelle qui peut être bonne ou mauvaise » *(ibid.)*.

Or ce sont tous ces éléments, c'est cette dialectique du dehors et du dedans qui règle les rapports entre consonnes et voyelles, c'est tout cela, dis-je, qui oblige le lecteur à se concentrer, se recueillir, rentrer en soi-même en rentrant à l'intérieur des mots pour leur infuser la vie en les vocalisant. Comparant les langues sémitiques aux langues indo-européennes, Massignon constate que ces dernières « ne sont faites que pour exprimer l'ordre du monde extérieur », tandis que chez les sémites, les langues « seraient faites pour goûter à l'intérieur une certaine intention divine de recueillement » (*O.M.* II, p. 573). Cela vient aussi d'une autre particularité des langues sémitiques : le mode selon lequel les mots sont modelés pour exprimer les nuances de la pensée. On sait, en effet, que « ce n'est pas en ajoutant des suffixes aux mots, mais en introduisant une consonne à l'intérieur de la racine qu'on nuance une idée... *Il faut se mettre à l'intérieur* (1). C'est une involution de la pensée qui seule nous permet de comprendre ce travail » (p. 752). Et il n'y a pas que la morphologie qui fonctionne de cette manière : la syntaxe aussi « est une syntaxe de concentration au dedans ».

L'article dont nous venons de relever les grandes lignes, Massignon le termine par une comparaison devenue célèbre que nous ne pouvons résister au plaisir de citer ici. Pour faire comprendre ce qu'est ce « mode de recueillement » qu'inspirent les langues sémitiques, Massignon compare la langue au jardin sémitique « que j'ai vu quelquefois encore dans les villes arabes » (2) :

« Vous prenez un morceau de désert ; vous élevez alentour quatre grands murs ; vous forez au milieu une source, et vous plantez de grands arbres en périphérie, des arbres de plus en plus petits en se rapprochant du centre, des herbes odoriférantes

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) H. Corbin a souligné la valeur de ce que Massignon a écrit sur ce sujet, mais trop succinctement : « On eût souhaité qu'il amplifiât ces intuitions dans un grand livre », v. *Cahier de l'Herne*, pp. 59-60.

autour de la pièce d'eau. Vous n'avez pas besoin de regarder au dehors : tout est au centre, au fond du miroir sombre.

La source est au centre, et c'est cela encore une fois que j'ai voulu vous montrer. Il y a dans les langues sémitiques une certaine prédisposition à la vision intérieure que ceux qui les parlent de naissance se trouvent goûter » (*O.M.* II, p. 580).

* * *

Cette même idée de retour vers l'intériorité des mots guide Massignon dans ses réflexions sur le second concept grammatical que nous voulons présenter comme illustration de sa vision de la langue arabe : je veux parler du *taḍmîn.*

L'importance du *taḍmîn* (1) vient de ce qu'il est une des formes syntaxiques dont la fonction est de produire des symboles et des termes techniques, en arabe. Évidemment, il ne faut pas confondre cette fonction avec celle qui est attribuée au *taḍmîn* dans la prosodie. Dans celle-ci, le *taḍmîn* consiste à « inclure » dans un vers ou une partie d'un vers un fragment de vers emprunté à un autre poète, mais en signalant l'emprunt d'une manière ou d'une autre afin d'éviter la *sariqa* ou le plagiat (2).

Tout autre est la fonction du *taḍmîn* en tant qu'il « suscite l'herméneutique » *(yaḥtâǧu ilä ta'wîlih)*, puisqu'il donne naissance à tous les artifices du langage allusif. Comme on enfouit en terre un germe pour qu'il pousse hors de terre, ainsi, écrit Massignon, le *taḍmîn*, en grammaire, c'est « enfouir en terre un terme banal avec l'intention qu'il repousse, mais qu'il repousse neuf » (*O.M.* II, p. 634). Reprenant un mot célèbre de Mallarmé, Massignon écrit que « si la plupart des hommes ne parlent que commercialement » un langage usé à force d'être utilisé et vidé, « il y en a quelqu'uns qui trouvent du nouveau ». Il s'agit alors pour eux de faire comprendre leur découverte et de donner « un sens plus pur aux mots de la tribu ». Ils y arrivent, « soit en insérant des infixes dans la racine trilitaire

(1) Le mot n'existe pas encore chez Sîbawayh, v. G. Troupeau, *Lexique-index du Kitâb*, p. 19.

(2) V. Tahânawî, *Kaššâf iṣṭilâḥât al-funûn*, pp. 896-898.

initiale (comme nous l'avons noté plus haut) (1), soit en insinuant chez l'auditeur l'impression que le mot est pris dans un sens insolite (...) ; ainsi se forme l'*iṣṭilâḥ* (terme technique), en arabe, le sens nouveau, nommant la découverte mentale *en gauchissant en symbole le sens littéral* ». Ce gauchissement passe précisément par la fonction linguistique du *taḍmîn*, et c'est pourquoi Massignon peut dire que « ce mot *taḍmîn* est extrêmement important » *(ibid.)*. Il est cette terre du sens littéral où germe le sens spirituel du texte dit ou écrit. En effet, « le *taḍmîn* n'est que l'éclosion du germe spirituel enclos dans la coque mortelle du sens littéral, et n'en est pas séparable. En sémitique, *le symbole surgit de la lettre*, vivant sa vie dans l'obéissance à la lettre » *(ibid.)* (2).

Tout ceci qui est en forme d'intuitions et d'allusions demanderait à être explicité et justifié, mais alors on tomberait dans une étude de l'esthétique grammaticale dont Massignon était loin, par choix spirituel. Si les vues de Massignon sur le *taḍmîn* nous paraissent importantes, ce n'est pas pour l'amplification scientifique qu'il aurait donné au sens de ce concept. Elles sont importantes parce que Massignon les a pour ainsi dire « vécues ». Sans cette référence au *taḍmîn*, celui qui n'en a pas mesuré l'importance se trompera lourdement sur la qualité des traductions des textes arabes par Massignon et sur les principes qui fondent ces traductions. « Il fait des fautes », s'indignent les forts en thème qui lisent la traduction du *Diwân* d'al-Ḥallâǧ, par exemple. Massignon a pris la peine de leur répondre dans l'Introduction à la seconde édition de la *Passion de Hallaj*, en leur rappelant précisément le principe du *taḍmîn* qui suppose que pour comprendre, il faut laisser germer en soi-même ce qu'un mystique a déposé, enfoui dans la lettre de son texte :

« Je renonce (...) à désarticuler ma traduction en français des maximes et poèmes de Ḥallâǧ en minimisant la structure orientée de sa phrase, en prenant chacun de ses mots au sens

(1) Citons encore ces lignes de Massignon : « Chez nous, le mot nouveau s'opère chez les Indo-Européens par *expansion*... L'arabe, c'est à *l'intérieur* de la racine qu'il met des infixes qui modalisent le sens primitif des racines » (*O.M.* II, p. 634).

(2) C'est nous qui soulignons.

littéral, sans leur « ensevelissement germinatif » *(taḍmîn)*, sans leur sublimation anagogique et brisante » (III, p. 32).

Dans une autre circonstance, Massignon a évoqué allusivement cette manière anagogique de traduire l'arabe, en tenant compte du gauchissement que les soufis font subir aux mots grâce au *taḍmîn* qui suppose un sens présent qu'il faut deviner dans une expression ambivalente ou intentionnellement « tronquée ». S'adressant à W. Marçais, dans la Lettre-dédicace aux *Mélanges W. Marcais*, il lui dit ceci qui les situe bien en situant leur manière de traduire un mot arabe, un seul mot : « Laissez-moi vous dire que c'est le sens même de votre recherche qui a nourri mon désir ; et que, lorsque nous discutions ensemble de la traduction d'un vers arabe

wa-kayfa yaṣiḥḥu-l-haǧru, fa-l-ḥubbu wâǧidu

et que je voulais traduire :

Et comment ferais-tu pour me quitter, puisque l'Amour *fait trouver*, et que vous redressiez « puisque l'amour *existe* », nous n'étions plus, au fond, séparés » (*O.M.* I, p. 405).

Ils étaient d'accord sur ce qui est l'Essentiel, mais entre leurs traductions du mot *wâǧidu*, il y a toute la distance qui sépare un terme, tel qu'il est dans le dictionnaire, du même terme tel qu'il est « situé » dans le texte d'une expérience mystique que l'on traduit après l'avoir recréée en soi-même. Pourquoi « fait trouver » et non pas « existe »? Certes, l'Amour (avec une majuscule) existe pour Massignon, mais dans le choix du mot « exister », on renvoie soit à l'usage courant d'avant le *taḍmîn*, au « mot de la tribu », soit à la tradition philosophique à laquelle Ḥallâǧ n'appartient pas. Or, dans le langage des soufis dont fait partie Ḥallâǧ, le verbe *waǧada* a un sens technique précis, et ce sens, grâce à la fonction anagogique du *taḍmîn*, prend racine dans l'idée de *trouver*, laquelle conduit à l'expérience que le soufi *ne trouve* qu'en sortant de soi pour entrer en Dieu (1). D'où le sens technique d'*extase* qu'a pris le substantif *waǧd* dans toute la littérature soufie. En choisissant « trouver »

(1) « Ḥallâǧ enseigne qu'il faut nous rapprocher d'une chose non en nous, mais en elle » *(minhâ bihâ)* (v. *Passion*, I, p. 21).

au lieu d'« exister », Massignon le mystique se trouve curieusement plus près du « sens littéral » que le lexicographe W. Marçais, mais cela ne nous étonne pas, puisque Massignon nous a averti que grâce au *taḍmîn*, le sens symbolique qui « surgit de la lettre » continue à vivre « dans l'obéissance à la lettre ».

Il nous faut citer un autre exemple pour montrer comment, là où l'arabisant « profane » verrait dans la traduction de Massignon une extrapolation du sens littéral, l'attention à la fonction du *taḍmîn* fait découvrir dans cette traduction une surprenante fidélité.

Tahânawî rappelle qu'une des formes du *taḍmîn* consiste en ce que le poète inclut dans un de ses vers une « allusion » à quelque chose *(šay'an)* qu'il a créé ailleurs. C'est très probablement, en partant de là que Massignon traduit ce vers de Ḥallâǧ dans le *Diwân* :

wa-li-l-sirri fî sirrî-l-musirrîna asrâru

par

Et pour le Secret (divin) se gardent, en l'intime des cœurs discrets, des consciences (vierges) (1).

Ce qui fait problème dans ce texte, c'est la traduction du dernier mot « *asrâru* » par « consciences (vierges) ». Et le problème est d'autant plus fondé que Massignon a donné, dans les *Akhbâr al-Ḥallâǧ* et dans la *Passion*, deux autres traductions de ce même hémistiche qui, en apparence, sont plus littérales. Dans la *Passion*, on a :

Et pour la conscience, se gardent, en l'intime des cœurs discrets les secrets (t. III, p. 331),

et dans les *Akhbâr* :

Et au secret, dans le secret des cœurs discrets, il est des secrets (3e éd, no 33, p. 125).

Cette dernière traduction vise à imiter le jeu des assonances et la concision du vers arabe, mais ce à quoi arrive Massignon, c'est à une sorte de calque plus qu'une traduction française portant sens en elle-même sans référence matérielle immédiate

(1) *Diwân*, M. XXII, éd. Geuthner, p. 58 ; éd. Cahier du Sud, p. 63.

au texte original (1). Il n'est pas sûr, en effet, que, sans l'aide de l'arabe, le lecteur français puisse donner un sens « islamique » à l'expression « et au secret... il est des secrets ».

La traduction de la *Passion*, la même dans les deux éditions, est à la fois littérale et très technique : « et pour la conscience » rend le sens exact que le mot *sirr* a dans le langage technique des soufis. « En l'intime des cœurs » n'est pas une traduction différente, mais une variante qui est synonyme de « pour la conscience », et, en arabe aussi, le mot *sirr* a le même sens dans « *fi-l-sirri* » que dans « *li-l-sirri* » ; Massignon a varié les équivalents parce que le français tolère mal la répétition.

Le pluriel « *asrâru* » est traduit par « secrets » dans les deux ouvrages : opposé au singulier « *fi-l-sirri* », le sens obvie de « *asrâru* » est en effet celui qu'a choisi Massignon. Cette opposition syntaxique recoupe une opposition sémantique : tandis que *sirr* (au singulier) est pris en un sens technique soufi, le pluriel *asrâr* nous renvoie au sens classique ordinaire de « choses secrètes », de « secrets » (2).

Comment alors expliquer le passage de « secrets » à « consciences (vierges) » opéré par Massignon dans la traduction du *Diwân*? Le mot « passage » n'est d'ailleurs pas celui qu'il faut employer, car il donne à penser qu'il y aurait eu évolution chez Massignon dans sa traduction de ce texte. Il y a certes une chronologie des diverses traductions, mais le renouvellement des éditions, du vivant de l'auteur, fait que ces traductions deviennent contemporaines les unes des autres, ou celle qui était antérieure devient postérieure (3). Il faut donc recourir à une autre explication pour justifier le maintien par Massignon de ces deux traductions parallèles. Massignon n'a pas voulu

(1) En cela, nous sommes tout à fait de l'avis de Meschonnic contre la méthode de traduction de Chouraqui (v. *Poésie sans réponse*, p. 235).

(2) On connaît le mot fameux de Sahl Tustarî : *li-l-rubûbiyati sirrun*, etc., « L'Omnipotence divine a un secret » (v. Massignon, *Essai*, p. 298).

(3) La première éd. de *Passion* est de 1922, mais le texte était prêt avant 1914 ; la 2e éd. est de 1975, mais il faut dater le texte d'avant la mort de l'auteur survenue en 1962. — La 1re éd. des *Akhbâr al-Ḥallâǧ* est de 1936, la 3e de 1957. — Enfin, le *Diwân* a paru d'abord dans le *Journal Asiatique*, en 1931 ; puis, en 1955, en deux éd., l'une chez Geuthner, l'autre dans les *Cahiers du Sud*, « Documents spirituels », n° 10.

abandonner l'une pour l'autre, parce qu'elles sont liées comme la plante est liée au germe déposé en terre. Nous retrouvons le *taḍmîn* qui seul explique la traduction étrange adoptée dans le *Diwân*. Il nous semble, en effet, que Massignon n'a pu maintenir la traduction de « *asrâru* » par « consciences (vierges) » qu'en se référant par la voie du *taḍmîn* à un autre texte de Ḥallâǧ, texte auquel Massignon faisait souvent allusion dans ses cours et qu'on trouve évoqué trois fois dans la *Passion* (1), et dans ce texte le mot *sirr* ou plutôt *asrâru* est mis directement en rapport avec l'idée de virginité. Il est cité par Sarrâǧ dans un passage du *Kitâb al-luma'* (p. 231) consacré précisément à la définition du mot *sirr* chez les soufis : « On rapporte que Ḥusayn b. Manṣûr al-Ḥallâǧ disait : *asrârunâ bikrun lâ yaftaḍḍuhâ wahmu wâhimin*, nos consciences sont vierges, et aucune image d'aucune imagination ne les viole » ; ce que Massignon explicite en le commentant ainsi : « L'ultime enveloppe du cœur... c'est le *sirr*, personnalité latente, conscience implicite, subconscient profond, cellule secrète murée à toute créature, « vierge inviolée » (*Passion*, III, p. 26) ».

C'est donc parce que Sarrâǧ avait déjà lu chez Ḥallâǧ cette idée que le *sirr* est le fond « inviolable » et donc toujours « vierge » de la conscience, que Massignon traduit « *asrâru* » par « consciences (vierges) » : retrouvant dans l'un des textes la germination d'une semence déposée dans l'autre texte et la faisant éclore dans la traduction française, comme seul il savait le faire.

Car il faut avoir le savoir de cela, et ce savoir, n'en déplaise à H. Meschonnic, ne peut être le fruit de la « pratique poétique » ni celui d'une « théorie du langage ». Il faut vivre en soi-même, *mystiquement*, le langage de l'autre pour que s'opère en nous la germination de ce qu'il a déposé dans son texte et pour que la « traduction » soit à la fois et encore l'œuvre de l'autre et celle du traducteur. Nous ne pouvons ici résister au plaisir de citer deux textes, l'un de Ḥallâǧ, l'autre de Massignon, et d'en souligner les correspondances. Rarement, comme dans ces deux textes, on aura vu la pensée de quelqu'un « germer » dans celle d'un autre et s'exprimer dans un texte à la fois le même et radicale-

(1) T. I, p. 22, 586 ; t. III, p. 26, n. 5.

ment personnel. Peut-être est-ce dans la rédaction de ce texte que Massignon a montré de la façon la plus admirable à la fois la force originale de sa pensée, la profondeur de son expérience spirituelle et sa « participation » éminente au langage d'un autre par ce « décentrement mental » dont il parlait si souvent :

Poème de Ḥallâǧ (extraits) :

Une *lueur* a *jailli*, dans ma conscience, plus ténue que la compréhension d'une simple idée,

et j'ai *fendu* le *flot de la mer* de la réflexion, m'y glissant, comme glisse une flèche.

Mon cœur voltigeait, emplumé de désir, porté sur les ailes de mon dessein,

montant vers Celui qui, si l'on m'interroge, je *masque* sous des énigmes, *sans le nommer* ...

Et, regardant alors dans un *miroir d'eau*, je ne pus voir au delà des *traits de mon visage.*

Je m'avançai, pour faire ma soumission, vers Lui, tenu en laisse au poing de ma *capitulation* ;

Et déjà l'amour avait gravé de Lui, dans mon cœur, au *fer chaud* du *désir*, quelle *empreinte*!

Et l'intuition de ma personnalité me *déserta*, et je devenais si *proche* (de Lui) que *j'oubliai mon nom* (*Diwân*, Q. VII, p. 27).

Texte de Massignon:

« L'Étranger qui m'a *visité*, *un soir* de Mai, devant le Tâq, *cautérisant* mon *désespoir* qu'il *fendait*, comme la phophorescence d'un poisson *montant* du fond des *eaux abyssales*, mon *miroir* intérieur me l'avait décelé, *masqué* sous *mes propres traits*... avant que mon *miroir s'obscurcisse* devant son incendie. *Aucun nom* alors ne subsista dans ma *mémoire (pas même le mien)* qui pût Lui être crié... Plus rien ; sauf *l'aveu* de Son esseulement sacré » (1).

(1) Nous citons le texte paru dans *Parole donnée*, pp. 282-283. V. aussi *O.M.* III, pp. 832-833.

Les dimensions de cet article ne nous permettent pas de commenter les nombreuses correspondances entre ces deux textes que nous avons soulignées. Il faut rappeler cependant que Massignon ne pensait certainement pas au poème de Ḥallâǧ en rédigeant son texte (1), sinon il y aurait référé, selon son habitude. Mais ce poème était présent en lui, et quand il écrit, il fait comme tous les mystiques qui utilisent des « vocables prélevés par eux dans les vastes ressources du lexique arabe ordinaire » (*Essai*, p. 117). Cette utilisation est cependant inspirée par le sentiment que « ces mots (...) ne sont pas simplement des images décalquées d'objets sensibles, ou des schémas de charpente des concepts rationnels, ce sont éminemment des allusions » *(ibid.)*. Or l'allusion, c'est précisément le *taḍmîn* qui met le mot en état de disponibilité. Massignon note que déjà le poète profane « sait graver l'empreinte caractéristique de son expérience personnelle de l'univers sur les termes communs qu'il emploie » et il ajoute : « mais combien plus le mystique! » (*ibid.*, p. 118). Massignon avait goûté, au début de sa carrière d'arabisant, aux charmes du langage poétique. Mais cette tentation de l'esthétisme fut balayée par la découverte des textes mystiques : « M'écartant des délicatesses toutes profanes qui m'avaient d'abord charmé, certaines phrases m'attirèrent et me retinrent, par un accent, une force d'expression, non plus littéraire, mais supra-littéraire, une *allusion* instigatrice » (*O.M.* II, p. 372). La découverte de ces textes opère en Massignon la même libération que le Coran avait opérée vis-à-vis de la langue arabe. Nous l'avons noté plus haut, en remarquant que ce que Massignon dit du Coran était inspiré par ce qu'il avait éprouvé en lisant « des vers qui me faisaient oublier la prison des règles de métrique et de rhétorique, des proses qui libéraient » *(ibid.)*.

En quoi ces vers et ces proses étaient différents? En ce que, dans leurs « allusions instigatrices », ils portent, écrit Massignon, « la clef, non pas tant des origines, mais des fins dernières du

(1) Comme y pensait Ibn ʿArabî en composant la pièce qui a été mise en tête de son *Diwân* : un vrai plagiat ! v. *Diwân*, Bulâq, 1855, p. 2 : *lammâ badâ-s-sirru fî fu'âdî.*

langage qui n'est pas un simple outil commercial, un jouet esthétique ou un moulin à idées (1), mais qui peut faire accéder au Réel » (*O.M.* II, p. 373).

*
* *

Nous sommes partis du mot « réel » et Massignon nous y ramène. Ce n'est pas un hasard. Car s'il y a « une intention maîtresse » qui domine les réflexions de Massignon sur la langue arabe, c'est bien, en effet, celle des « finalités » du langage et de la langue. Si « parler », pour les hommes, note-t-il en citant Mallarmé, « n'a trait à la *réalité* des choses que commercialement », l'important c'est d'être « uni » « commercialement », familièrement et personnellement avec Dieu » (*Passion*, III, p. 188). Pour comprendre cette union, Massignon conseille de lire dans les *Ṭawâsîn* de Ḥallâǧ l'apologue du papillon attiré par la lampe (2) : « la lueur de la lampe, c'est la *science* de la réalité ; sa chaleur, c'est la « *réalité* de la réalité » ; l'arrivée au contact de sa flamme, c'est le *Réel* de la « réalité » (3). Mais le texte dit que ce contact « consume » et « volatilise » le papillon, de sorte que ses semblables (dont il était le délégué) attendent, en vain, qu'il revienne leur dire ce qu'il a vu. Il est, pour toujours, passé du côté du silence. Massignon ne disait-il pas que « nous pénétrons dans le mystère par le silence », tandis que « le langage détermine, si je puis dire, la forme de notre ignorance » (*O.M.* II, p. 630) ?

Paul Nwyia
(Paris)

(1) Dans *Passion*, Massignon a analysé les niveaux de signification du langage auxquels il fait allusion ici : le sens *littéral* des « *agenda* commerciaux » qui s'adressent à notre mémoire et le sens *symbolique* qui s'adresse à notre intelligence par les artifices des beautés littéraires ou la technicité des concepts philosophiques. Il y a, en outre, d'autres sens qui s'adressent à notre volonté ou à notre cœur pour nous hausser (anagogiquement) jusqu'à ce Réel qui est la finalité suprême du langage (v. t. III, pp. 186-188).

(2) *Passion*, III, p. 307 ; v. notre édition des *Ṭawâsîn*, in Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1972, p. 194.

(3) *Passion*, III, p. 89.

LIMITATIONS OF THE JUDICIAL POWERS OF THE KADI IN 17th C. OTTOMAN KAYSERI[1]

A discussion of the limitations of the kadi's judicial authority will help both to define the extent of his power and to illustrate further the independence of his position. We will discuss in turn the relation of the Kayseri kadi to the imperial authority, to provincial authority, and to local officials. The analysis of the first two points is built largely on the study of official correspondence registered in the kadi's *sicils*, although some important material also comes from the main judicial corpus of the *sicils*. The analysis of the local forces is based almost entirely on the judicial materials.

1. Imperial authority.—The imperial authority could easily have overshadowed or smothered the authority and initiative of the kadi. The Porte appointed kadis and dismissed them at will, set the bounds of judicial administrative units, and kept in regular correspondence with its kadis. Not many kadis would have dared to tempt the imperial will, and fewer still could have withstood its wrath.

The firmans directing tax collection, redress of grievances, suppression of banditry, and other matters of administration are imperious, direct and unequivocating. "Kayseri kadi, do this!" "Kadis of Karaman *eyalet*, immediately carry out my order or face dismissal!" "You, Kayseri kadi, when my order arrives, carry it out immediately *without* delay—I don't want to hear any further complaints on the matter!"

(1) Cf. *Studia Islamica*, number XLVIII.

For some reason, not at all clear from the texts, (but would it be naive to suggest the reason lies in the reverence and respect of the Porte for Islam and Islamic tradition?) the Porte did not interfere in the judicial aspect of the kadi's office. The imperial correspondence addressed to Kayseri kadis is all in the *sicils*, insofar as it survives anyway. The Porte chided the kadi for the persistence of banditry in his district but did not say that Abdi bn Barak of Argincik village was a bandit who should be executed immediately.

Orders might rarely concern a very notorious brigand like Abaza Pasha, but even in such cases they were simply that he must be apprehended, brought to court, and subjected to the *şer'*. The kadi was left full discretion in the application of the law.

Even when the Porte sent out agents to confiscate the property of *celalis*, some of which was thought to be held by their relatives in Kayseri, the investigation had to be cleared through the court. If the agents did not prove to the kadi, for example, that a mother and daughter had been in correspondence with their rebel husbands and had some of their property, nothing could be confiscated from the women. (1)

The Porte received petitions *('arzuhal)* from people of every status about their grievances, and it sent out orders to kadis regarding those petitions it deemed worthy of consideration. Orders might be sent requiring that a certain case be heard by the court, in accordance with the *şer'*, if it had not already been heard. The Porte might even order that a matter be re-opened or re-studied, but it never ordered a specific decision. The Porte said, "So-and-so has made the following complaint; if it is so, then his complaint should be heard according to the *şer'*." Because the Porte could not easily investigate all sides to all petitions it received from all over the empire, and because it practiced a policy of judicial non-interference, legal procedure was left completely in the hands of the kadi.

(1) # 25 3-1; 5-4, 8-1. One of these cases is summarized in "Women in early 17th century Ottoman judicial records—the Sharia court of Anatolian Kayseri", *JESHO* 18 (1975) 53-114, p. 64. On the right of petition to the sultan, see Heyd, *Criminal Law*, pp. 257, 227. Cf. Jennings, "zimmis", (forthcoming).

Even in responding to petitions the Porte never did more than order a local court hearing—if one had not already been held—and point out the relevant laws. The admission and consideration of evidence and the decision were left to the kadi. The fact is that the Porte had no staff other than kadis charged with investigating such complaints. After a petition was received, its arrival was made known in a firman to the kadi of the appropriate jurisdiction. The kadi was urged to apply the law (usually the *şer'*, sometimes *şer'* and *kanun*) as it was relevant.

To Kayseri kadi, Know that zimmi Ovanis sent a petition to my Porte: When I wanted to build a house on land I owned *(mulk)*, Şaban interferred unlawfully, claiming it was to the windward side of the threshing floor *(harman)*. I said that I have a *fetva* concerning this matter and Şaban should be restrained.

I order that: *If this is so,* bring the disputants together. *If the case was not decided previously in accordance with the şer' and if fifteen years have not passed, look into the matter in accordance with the şer'. If the matter is as stated, carry out the şer', fulfilling my order (emr) and the fetva. Do not let this person violate the ser'.* I do not want to hear of this matter again. (1)

Ahmed, the bearer of this letter, came to the Porte: While I was living in Ak Ayn village, Şaban, Bali, and a man from Salur village broke into my house and robbed it. Some aga was sent to investigate. *If this really happened, and fifteen years have not passed,* apprehend the culprits and bring them to justice. (2)

To Kayseri kadi, Know that the brothers Yagmur and Yovan Bali (zimmis) and their sister Gulistan sent a petition to my Porte: When our father Kel Baba died and the estate was settled, our brother Haci beg placed the house as surety *(rehn)* with Mustafa. Mustafa then sold it to Ruşen. We want our shares. We have a *fetva*. I order that: When our order arrives, *investigate. If the matter has not yet been judged, and if fifteen years have not passed, examine their fetva. If it is as they say, carry out my order (emr) and the fetva. Do not do injustice to anyone. I do not want to hear any more complaints on this matter.* (3)

To Kayseri kadi, know that Omer halife, imam of Islim Paşa mescid, came to the army: I live in Cami'-i atik mahalle. Its people want taxes *(tekalif)* from me. This does me harm. I want an order to prevent this.

I order that: *If this is so,* it is not permissible. (4)

(1) # 25 109-3; 28 Cumadi II 1034.

(2) # 17 102-1; I Muharrem 1023.

(3) # 20 282-2; II Cumadi I 1024.

(4) # 25 137-1; 1 Zil-Hicce 1033. A man of religion should have been exempt from such taxes.

To Kayseri kadi, Know that Yusuf Paşa's former *hazinedar* Derviş came to the army: When Abaza Mehmed killed Yusuf Paşa, the kadi of Kayseri, who was by his side, robbed Yusuf's house of 8 camels, 5 horses, 2 mules, 2 muskets, etc.

I order that: When my janissary slave *(kul)* Gedikli Mumci Mehmed comes, Mahmud kadi should be brought to court. *If he has not been judged (fasl) according to şer' already, and if fifteen years have not passed, this should be looked into.* After this is confirmed, the animals listed above should be returned. (1)

A number of imperial orders *(emr)* were brought to court for judicial matters. Sometimes they were even accompanied by a complementary or supporting *fetva*. As with the *fetva*, however, the *emr* was only admitted to the procedure if, after the accusation and denial, neither side was able to produce witnesses satisfactory to conclude the dispute. The *emr* was an impersonal expression of *kanun*, as the *fetva* was of *şer'*. For example, an *emr* proclaimed that reaya who had been away from their villages for ten years or less might be forceably returned by their spahi. When confronted with a particular case the kadi had to judge whether that case conformed to the general law *(emr*, or *kanun)*, and the spahi (even a sancak begi) had no resort but to accept his decision. (2)

2. Provincial authority.—sancak begi, beglerbegi.

In early Islamic history as well as in Ottoman history the provincial governor was the kadi's chief rival for power. Whenever provincial governors stood unchecked by imperial authority, they encroached on the legitimate sphere of the kadi. It has been shown that this historic and traditional rivalry between governors and kadis was exceedingly acute in the period under study. (3)

The Karaman beglerbegi and especially the Kayseri sancak begi can be expected sometimes to have contended for power

(1) # 25 153-1; 1 Sefer 1034.

(2) Cf. Heyd, *Criminal Law*, p. 242ff. Such *emrs* may involve trivial matters.

(3) See Mustafa Akdağ, *Celâlî Isyanları (1550-1603)*, Ankara, 1963, *passim*, esp. pp. 117-121, 165ff. See also Heyd, *Criminal Law*, p. 212f; cf. "ehl-i 'orf, malpractices of" and "governors, malpractices of" in index.

with the Kayseri kadi. The judicial sphere of the Kayseri kadi is clearly defined by the *sicils*, so no provincial authority could encroach there. However, in regard to law enforcement, timars and military affairs the precise limits of the authority of the kadi, sancak begi, and beglerbegi are not evident from the *sicils*. Rivalry would habe been natural in these areas.

Although the kadi had the authority to complain directly to the Porte and thus seek redress, he did not have soldiers at his command, and he did not have enough police to constrain those of the sancak begi. If the kadi were to prevail, or at least to maintain his "legal" authority, he had to work within the Ottoman administrative system. If the provincial governor were to prevail, he had to exceed the authority officially delegated to him, by the use, or threat, of force. In Kayseri between 1600 and 1625, the following factors moderated in favor of the kadi: (1) the absentee character of the office of the sancak begi, whether on account of the incessant military campaigns or just an apathy regarding the affairs of the province, (2) the appointment to the office of sancak begi of outsiders rather than of local men who might have their own potential bases of power, and (3) the frequent and arbitrary changes in the office.

3. Others members of the judicial hierarchy.

a. The *kadi 'asker* of Anatolia

The appointments, dismissals, and transferals of kadis in Kayseri were directed from the office of the *kadi 'asker* of Anatolia, who had a general supervisory authority over all the kadis in Anatolia, as well as over certain imams, *mutevellis*, and *muderrises*. No instances occurred, however, where the *kadi 'asker* of Anatolia attempted to influence the Kayseri kadi on any judicial decision. (1)

(1) "The Şeyhülislam, as the head of the religious establishment in the Ottoman Empire, possessed, and often used, the right to issue a *fetva* declaring a certain firman or *kanun* invalid because it was contrary to the *sharia*. Nevertheless he had no authority to direct the cadis how to apply the law, not even the religious law of Islam. This authority was theoretically reserved to the Sultan, on whose behalf the cadis administered justice. In practice, the firmans giving such direc-

b. The kadi of Konya, the *paşa sancak*

The distinction "paşa sancak" (the sancak where the pasha, or beglerbegi, resided) had absolutely no relevance in the judicial affairs of Kayseri. Some firmans did come addressed hierarchically "to the kadi of Konya, and to the kadis of Karaman *eyalet*" (which included the kadi of Kayseri). In such cases, however, the scribes had simply neglected to determine that the Kayseri kadi really belonged in the same class as the Konya kadi; the standard form for sending out correspondence was "to the kadi of the pasha sancak, and to the other kadis of the sancak". Usually an exception is made in the case of Kayseri and Konya, however. Kayseri was unusually large and important not to be a provincial capital. In fact, one finds much imperial correspondence where the Konya and Kayseri kadis are mentioned together in the same class. (1)

No correspondence from the Konya kadi is recorded in the Kayseri *sicils*, and there is no evidence of any referral or appeal from the court of Kayseri to that of Konya. Perhaps the Konya kadi influenced kadis of the lower class in his vicinity, as it will be shown that the Kayseri kadi did in his, but all the evidence suggests that the kadi of Kayseri was equal in status to the kadi of Konya. The Konya kadi could hardly have been less relevant to the Kayseri kadi if he had been stationed in Rumeli.

c. The mufti, or *şeyh ul-Islam*, of Kayseri

The mufti issued *fetvas* on matters brought to him by individuals of the local community. At least two longtime muftis

tives to the cadis were issued by the Grand Vizier or (as may be assumed) very often by, or on the advice of, the *kadi-'askers*.

Although the fetvas of the *muftis*, and especially those of the Şeyülislam, were accorded due respect, they were not legally binding on the cadis, whereas the Sultan's firmans were." Heyd, *Criminal Law*, p. 186f.

The *şeyh ul-Islam's* two underlings, the *kadi 'askers* of Rumeli and Anatolia, presumably had no greater influence over Kayseri kadis than did their superior; since no correspondence at all was received from the *şeyh ul-Islam*, it may be presumed that the *kadi 'asker* of Anatolia was charged with official communications with the kadis of Kayseri.

(1) For orders addressed to the Konya and Kayseri kadis (in the same class), see # 17 107-1, # 20 217-1, # 15 262-1, 2, 263-1. See Uzunçarşılı, *Ilmiye Teşkilâtı*, pp. 274, 96, for the Kayseri kadi in the same class as kadis of Bursa, Tokat, Maraş, Diyar Bekir, etc.

were members of the Kayseri ulema, each having been imam, *muderris*, and court *naib* in Kayseri before finally becoming mufti. Doubtless Mufti Alaeddin's *fetvas* and Mufti Inayetullah efendi's *fetvas* were respected. Nevertheless, since *fetvas* were issued in response to the request of only one party to a suit, and since the mufti was not an investigator but only a legal scholar, the *fetva* was issued in the terms by which the case had been presented by the person seeking the *fetva* (the *mustefti*). The kadi alone could decide whether the "theoretical" case indeed corresponded to the real case before him, and in this he had broad powers of interpretation. The mufti did not come to court to defend his *fetvas*. The *fetva* was not introduced into the proceedings until after suit, defense, and witnesses had been called for. Only if there were no witnesses was the *fetva* considered. After the *fetva* was examined, the court had to judge whether it was relevant to the case at hand.

Aftab bint Abdullah has *vekil* for the matter her son-in-law *(damad)* Suleyman bn Pir Ali, who sets forth a claim in the presence of Mahmud bn Osman: In regard to the vineyard at Ince Su next to Haci Ine Hoca, Kasim beg, the mountain, and the stream, Fatma bought it in 1014 from Mirza, and then she sold it in 1015 to Aftab for 64 *ak altun*. Mahmud occupies it. I have a *fetva*. Mahmud also claims to have bought it. *ʿUdul-i Muslimin* Mehmed fakih bn Ali and Kasim bn Subhan Virdi confirm Aftab's claim. After *taʿdil* and *tezkiye* their testimony is accepted. So the property is Aftab's in accordance with the *fetva*. (1)

Haci Hasan bn (name illegible) sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Omer dede: I made a loan *(karz-i hasene)* of 110 *guruş* to Omer, taking 85 hides of morocco leather *(sahtiyan)* as surety *(emanet)*. When I tried to sell them, I got only 61 *guruş*. Now I want the remaining 49 *guruş*. Omer replies: I bought 110 *guruş* worth of morocco leather from Haci Hasan, but I sold it back to him in Istanbul. I told him to sell them in Edirne, but he sold them at a lower price in Istanbul to cause trouble. I have a *fetva*. *ʿUdul-i Muslimin* Idris dede bn Sa'dullah and Muslih ed-Din halife bn Haci Ali beg confirm Omer's statement. (2)

Haci Mustedam bn Abdullah, *mutevelli* of the *evkaf* of Mehmed efendi, sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Seyyid Seydi çelebi bn Abdul Kerim: A vineyard at Korele nahiye is part of the *vakf* and has been for years. Now Seydi has a *fetva* saying that the *vakf*

(1) # 25 18-1; 18 Sefer 1034.
(2) # 15 100-4; 25 Şevval 1019.

usurped the vineyard. Two *'udul-i Muslimin* testify that the property was taken for the *vakf* by Mustedam. (1)

Huseyn beg bn Hasan beg makes a claim *(da'va)* in the presence of Haci Çelebi, *mutevelli* of Dede Çerçi Halil mescid evkaf: Thirty years ago I inherited from Abdu-Nebi a field at Kara Meşhed, next to the wagon road *('araba yolu)*, the road to Kulakli Kaya, the road to Mahrumlar nahiye, Ine Hoca, and Halik Çerçi vakf. Haci Çelebi took this field for the *vakf* while I was in Rumeli on campaign for a few years, and now he keeps me from reoccupying it. I have an *emr* and a *fetva*. The people whose names are listed below were chosen to investigate the matter. They find for Huseyn. The *mutevelli* claims the field was once the property of Çerçi Halil and then was assigned to the *vakf*. He produces a property deed *(mulkname)*. The land seems to have been registered for both sides in the old *defters*. However, three witnesses confirm that Haci Abdun-Nebi, Huseyn's grandfather, cultivated the field more than forty years ago and they say the *mutevelli* is a usurper. Their testimony is accepted. (2)

From Çukur kişla village of Kayseri kaza Haci Saban, Mustafa, Musa, Hakk virdi ogli, Haci Isa, Haci Ali, and others set forth a claim *(takrir-i da'va)* in the presence of Haci Hasan bn Turak: He is from our village but has lived in the city for a few years. We demand taxes *(tekalif)* which he has not given. Haci Hasan replies that his father Turak became a resident of Depecik mahalle over thirty years ago. He was registered there. I now pay *'avariz* and other taxes to Sultan Hamam mahalle, where I am a resident. We no longer have any property in the village. My father is in the *defter-i cedid* for Depecik mahalle. I have a page of the *defter (suret-i defter)*, an *emr*, and a *fetva*. Let them be examined. The plaintiffs must be restrained. Hasan is asked for proof. Osman çelebi bn Haci Seyhli and Haci Barak bn Sefer testify that Turak has lived in the *mahalle* over thirty years and that Hasan now lives in Sultan Haman mahalle, where he pays *'avariz* and other taxes with the people of the *mahalle*. Hasan was born in the city. The *fetva* presents the case exactly as stated and concludes that taxes cannot be required of Hasan (by the villagers). The people of the village want Hasan to take an oath that he no longer has any property at the villages, as the *fetva* specifies, and Hasan takes this oath. So in accordance with the *fetva* the people of the village are restrained. (3)

(1) # 13 10-8; 18 Zil-kade 1018.

(2) # 13 9-1; 16 Zil-kade 1018.

(3) Cf. Heyd, "Fetva", p. 56. "*Qadis* too sometimes refused to accept a mufti's ruling. This is not surprising, as it could happen that the two parties in a lawsuit, having submitted their case separately to the same mufti, both obtained a favourable fetva from him." See also p. 51. "True, the correctness of the presentation of the case was a problem faced by all muftis, who had to give their decisions *anladisha göre* 'according to what (the questioners) made known (to them)'." I would maintain that this was no problem for the mufti. Knowing the real facts of the case was not his responsibility.

Even the Porte did not consider that a *fetva* had unquestioned priority, as the following cases show.

To Kayseri kadi, Know that Receb made a petition to my Porte: I made loans to some people with the money of the *vakf* of which I am *mutevelli*, for which their homes were placed as surety. Then *celali* burned the homes that had been placed as surety and so it was not possible to collect the *vakf* money. I am not at fault. I have a *fetva* affirming that.

I order that: *You should try to bring together the disputants.* You must fulfill the *fetva*, of course. Prevent injustice to anyone. (1)

To Kayseri kadi, Know that Receb, who lives in Berungoz village of Kayseri, came to me: My father made a vineyard which I inherited according to *şer'*. Now this Memi claims it unlawfully. Memi claims that Receb's mother gave it to him in exchange for some wheat. Memi has a *fetva* and he has Kurd beg as his *vekil*.

I order that: Vekil Kurd beg should not interfere in this way. You, kadi, should investigate to see that the case is decided legally. See that the *fetva* conforms to the case. Register their names and taxes. (2)

To Kayseri kadi, and to Develu kadi, Know that Bekr, Haci Omer, and Haci Pir Ali of Kapus (?) village of Develu kaza made a petition: Our late father Veli made *vakf (vakf-i evlad)* three vineyards that we had possessed for twenty-five years on the edge of Zile village. On account of scarcity and dearth from the *celali* attacks we unlawfully sold Hasan two vineyards for money for flour. We have a *fetva* that the *şer'* does not permit the selling of a *vakf*. We want an order *(emr)* that the vineyards be restored to us if we give Hasan back his money. When my order arrives, bring the contending parties together and see that the *şer'* is followed. If the *fetva* is applicable, and if fifteen years have not passed, you should order the vineyards restored to the *vakf*. Act with great care. The conditions *(şart)* of the donor *(vâkif)* should not be violated. Ali çavuş is appointed overseer for the matter. Do not deviate from the *şer'*. (3)

d. Kadis of Develi, Kara Hisar, and Yahyali *kadilik* in Kayseri kaza

These kadis did not influence the senior Kayseri kadi, but rather he seems to have influenced them. Develi, Kara Hisar (now Yeşil Hisar, to distinguish it from the many Anatolian Kara Hisars), and Yahyali are three small towns to the south of Kayseri, on the other side of Mt. Erciyes, which are even now part of Kayseri province. Though once part of Nigde sancak,

(1) # 14 70-1; I Muharrem 1017.
(2) # 13 91-1; 1 Zil-kade 1018.
(3) # 15 232-2; I Rebi I 1020.

they were transferred to Kayseri sancak to compensate for its loss of Pelas (or Tuz Hisar) and Zamanti (Zamanto, presently Elbaşi) to Dulkadir (Maraş) sancak. A series of Kayseri kadis contended for possession of the area with what may have been local Develi-Kara Hisar-Yahyali interests.

From kadi ʿasker Kemal ed-Din: The previous *kadi ʿasker* separated Kara Hisar, Develi, and Yahyahlu kadiliks from Kayseri. I have corrected this injustice as of 27 Zil-Hicce 1018. They are rejoined to you. (1)

To Mevlana Kayseri kadi and to Kayseri sancak begi, Know that you sent me a letter. You should take charge of Kayseri kaza and Kara Hisar and Yahyali nahiyes and Pervane beg medrese in the usual way. Ibrahim and others should not interfere. If the Nigde begi joins with him, he must be stopped. (2)

To Mevlana Sinan, now Kayseri kadi, Know that I have assigned Kayseri kaza to you. Ibrahim kadi and others have said that I did not assign Yahyalu, Kara Hisar, and other areas to you, but this is not true. It is my wish that you possess *(mutasarrif)* the same area as your predecessor Mevlana Hakimi.

I order that you take office and carry out the duties. (3)

Accompanying the above order was a note from the *kadi asker*: A letter was sent that Yahyalu and Kara Hisar nahiyes are joined to Kayseri. Ibrahim and the others must accept this. (4)

To present Kayseri kadi Ibrahim, Know that Kara Hisar and Yahyalu nahiyes have been joined to your *kaza* in the past. If they are separated now, join them back to your *kaza*.

I order that: Kara Hisar and Yahyalu nahiyes should not be separated from you. Take possession of them. No one should interfere. (5)

Mulhakat emri to Kayseri kadi Ahmed, Know that: Previously Kayseri kaza was bestowed on you *(sadaka)*. As has been done in the past, you want to take possession of Develu and Yahyalu *nahiyes*, which are former subordinate places *(mulhakat)* of Kayseri.

I order that: If the *nahiyes* were formerly held this way, you too should hold them *(mutasarrif)*. (6)

Often Kara Hisar and Develi or Kara Hisar and Yahyali seem to shared a single kadi. How such a system worked is not made clear.

(1) # 13 83-2 ; 27 Zil-hicce 1018.
(2) # 13 86-3 ; II Zil-hicce 1018. # 13 86-1, 2. I Muharrem 1019.
(3) # 14 106-1; I Saban 1018.
(4) # 14 106-2 ; I Saban 1018.
(5) # 20 243-2 ; III Rebi II 1027.
(6) # 25 111-2 ; II Cumadi I 1034.

What authority the Kayseri kadi had over those *kazas* remains a subject for conjecture. Firmans concerning *'avariz*, *nuzl*, and other *tekalif* were often addressed jointly to the Kayseri kadi and to the one or more kadis of Kara Hisar, Develi, and Yahyali; and entries concerning the collection of those taxes appear among the cases of the Kayseri *sicils*. (1) A few orders involving timars appeared. (2) Berats for kadis of the three towns were often copied in the Kayseri *sicils* after they arrived from Istanbul. Once a complaint against the Kara Hisar kadi by the people of the town was passed on to the Porte by the Kayseri mufti. (3) Even the transfer of shares in a mill at Kara Hisar was registered in the Kayseri *sicil*. (4)

Similar matters concerning Urgup nahiye of Nigde sancak and Zamanti kaza of Dulkadir eyalet also turn up occasionally in Kayseri *sicils*. This occurence may be related to the fact that a number of Kayseri people served as kadis in those two towns. There was apparently some sort of judicial and administrative subordinancy of the kadis of those districts to the kadi of Kayseri.

4. local authority.

There is considerable uncertainty about the precise functions of *şuhud ul-hal* at Kayseri court. Their attendance at hearings, as certified by the affixing of their names beneath the recorded summaries of the cases in the *sicil*, was essential for the "validity" of the legal proceedings.

At Kayseri the office had close ties with the ulema.

(1) E.g., # 11 86-446: # 12 17-6, 131-9; # 13 3-1, 56-3, 69-7, 91-3, 58-1; # 14 44-2, 45-1, 45-3; # 15 245-1; # 17 90-2; # 19 4-5. Some of the above matters concern extortion by kadis and by spahis. E.g., # 13 3-1, 56-3, 58-1. 91-3, 6; # 25 130-3.

(2) Cf. # 15 93-6, 223-3, 272-1; # 13 90-3.

(3) # 15 281-3. In that case the Kayseri kadi and the Kayseri sancak begi are ordered to see that the offender is brought to court and that justice is done in the matter. If the circumstances are as claimed, after their confirmation, the money taken illegally should be taken from that kadi. In that case the Kayseri kadi obviously had some sort of supervisory authority over Develi Kara Hisar.

(4) # 17 78-3.

When an entry involved a *çavuş*, some of the *şuhud ul-hal* might be *çavuşes*. When a case involved a convert to Islam (ibn Abdullah) one, or more, of the *şuhud ul-hal* might also be "Ibn Abdullah." When a kadi or high *'alim* was involved, the *şuhud ul-hal* included high ulema. Sometimes a relative of one of the disputants was one of the *şuhud ul-hal*, as might be an owner of property adjacent to some property in dispute or for sale. Men who came to present their own cases might be *şuhud ul-hal* for all the cases heard before theirs on that day. *Muhzirs* and other law-enforcement officials were commonly *şuhud ul-hal*. *Ehl-i 'orf* were often *şuhud ul-hal* for cases involving major crimes, but this was not always so. People other than *çavuşes* appeared as *şuhud ul-hal* when a *çavuş* was in court. It seems that no pattern can be fixed, and not even the number is constant. Indeed the lists of the names of *şuhud ul-hal* are usually concluded by "and other Muslims who were present" *(ve gayrihum min ul-muslimin)*.

The people who were recorded as *şuhud ul-hal* may be classified into three groups: (1) men who attended a particular court hearing because of a particular personal interest in the case (and who may or may not have been regular attendants at court); (2) men who possessed an expertise relative to a particular case (who may or may not have attended court sessions regularly); (3) and men who happened to be in attendance at court at a given time (whether regular attendants or not, though most often the former).

The total number of *şuhud ul-hal* was enormous.

They were not a select group; the office was legally and in practice open to everyone. Some names occurred so often as to suggest that those men attended court almost daily. The *sicils* merely identify them as *şuhud ul-hal*, although the title would seem to suggest that those people were witnesses of and attestors to the legal validity of the particular case.

The *şuhud ul-hal* at Kayseri included men known for integrity in the community, experts on law, law enforcement officials, and experts of other kinds, as well as people with personal interests in the outcome. Surely the affixation of their names as witnesses to the proceedings indicates that they gave their

individual stamp of approval to those proceedings. The old Islamic tradition of learned men of the community sitting regularly in attendance at the court seems to have flourished in Kayseri, where many of the best educated of the community regularly attended court sessions. This active public scrutiny must have been a check on any kadi inclined to graft or corruption. In fact, a kadi who appeared a paragon of justice in Kayseri perhaps might have proved dishonest in another place where the ulema were not a strong force, or where the Muslim community were too few to provide a strong ulema. (1)

Besides these administrative limitations, we must consider that kadis were restricted by *ser'*, *kanun*, and local traditions. Which is merely to say that the kadi was bound to enforce the law.

These limitations on the authority of kadis are very important. The evidence of the early seventeenth century Kaysery *sicils* suggests that the independence of the kadi in the Ottoman legal system was then unquestioned. No one outside the Porte had an iota of authority to interfere with the due process of law. The Porte chose not to interfere—or perhaps the tradition of independence was so well established that there was no question of imperial interference in this period. The public court hearings and the regular attendance of enlightened men provided a strong check against any abuses, graft, corruption, or deviation from the *şer'*.

The strength of the kadi's position must again emphatically be stressed, as well as the integrity of the court. No court can escape tinges of corruption, but Islam and the Ottoman Empire gave Kayseri a court system in the early seventeenth century that had noteworthy success in the realization of its ideals of justice.

(1) Cf. Gibb H Bowen, v. 1, pt. 2, p. 132, where two controls on kadis are mentioned: an "outer" control "the jealous surveillance of the potential rivals and of the *'ulema*, 'and a inner' control, the moral conscience of the kadi and the community."

THE SOURCES OF OTTOMAN LAW, DUE PROCESS & COURT PROCEDURES

1. Two vantage points.

The previous analysis has stressed the special "legitimacy" of kadis in the Ottoman Empire. Beglerbegis, sancak begis, *su başis*, *kethudas*, janissaries and their officers, *alti boluk halk* (cavalry troops of the janissary corps), and the whole class of spahis were holders of office in a rational bureaucratic ruling system of a standard type. Kadis too belonged to this rational-bureaucratic order. They were appointed by berats of the sultan. They were interchangeable parts in an imperial system of justice, serving regular terms and advancing by merit and length of service. However, the special legitimization of the kadi's authority through his participation in an ancient respected Islamic tradition and through his partaking of some essence of the living charisma of Islam commanded for his office a respect and independence that other offices in the bureaucracy never had. While other officials were imperial slaves *(kullar)* who owed absolute unquestioning allegiance and obedience to the sultan, the kadi had the special privilege of being particularly bound to the principles of Islam. The work of the beglerbegis and sancak begis was closely overseen by the Porte, but the judicial sphere of the kadi was virtually autonomous of the imperial authority.

As the sources of the legitimacy of the kadi's authority were tri-partite, so were the sources of the law he enforced. *Şer'* —Islamic law—legitimized by the charisma and tradition of Islam and by the power of the sultan, was the basis of the system. *Kanun*—Ottoman "civil" and "criminal" law propounded by the sultan to complement the *şer'*, but which could not conflict with it—was an authority legitimized strictly by the edict of the sultan. *Rusum* (sing., *resim*), also called *'adat* (sing., *'adet*) —traditional law antedating Ottoman conquest—which was preserved particularly in the form of local taxes by the Ottoman sultans, was of course formally imposed by the sultan in local

kanunnames, but it received its main justification and legitimacy through custom and tradition. Other *rusum*, such as water-use rights in certain Kayseri villages, had quite the same authority in court as those *rusum* formally recognized in *kanunnames*. To understand the kadi's exercise of authority in early seventeenth century Anatolia it is essential to consider him in his relationship to the three sources of law. (1)

Emir ul-umera (i.e., sancak begi) Mehmed Paşa, who is in charge of the collection of the *tamga rusum (resm-i tamga)* in Kayseri, has a man Haci Ahmed çavuş bn Derviş Mehmed, who came to court with the Paşa's letter from the *divan (divan tezkeresi)* and set forth a claim

(1) Heyd tended toward the opinion that there were only "...the two different systems of law, the customary and the religious." See "Kanun and Sharia", *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities* 3/1 (1967) 2. Cf. *Criminal Law*, pp. 167ff, 180ff, and *passim*. However, in one place he deals with evidence to the effect that there possibly are three: sharia, *kanun*, and *adat/rusum*. "*'Örf* is, however, also used side by side with the terms *shari'a* and *kanun*. If such usage is something more than a stylistic inclination to use synonyms, *'örf* appears to denote a distinct source of law. Indeed, in some contexts, *'örf* is still used in a meaning close to its original significance, reflecting the fact that the Ottoman *kanun*, like the *kanuns* of other rulers, often confirmed existing local custom." p. 168. That earlier meaning of *'orf* is, of course, *'adat/rusum*. My judgment, based on research in Kayseri *sicils*, is that one should consider three kinds of law, each of independent origin.

Customary local water-use regulations, and rights of way, as well as innumerable customary taxes, were carried over into the Ottoman system after the conquest of various areas. Although the authority of some ultimately came through their acceptance by the authority *('orf/kanun)* of the sultan, technically speaking even they are upheld not because of sharia (which does support local tradition) or *kanun* but because of the persistence and tenacity of the authority of custom and tradition. (Inalcik says that Ottoman sultans confirmed "örf u âdâtî" and made it *kanun*. "Örf", IA.)

Kanun changes; it is the malleable and flexible tool of the sultan, as the laws regarding *'avariz, tekalif*, and *nuzul* show. Other examples are the orders fixing statuatory time limits on legal claims and the legislation requiring reaya to remain on their land and fixing the time limit within which they could forcibly be returned there. *Rusum*, fixed by tradition, is theoretically unchanging, like the many traditional customary taxes and "dues" which lost their value in the late 16th century when a temporarily uncontrolled inflation left their revenues virtually worthless.

In the kanunnames the distinctions between sharia, *kanun*, and *rusum/'adat* are not always clear, but in the court records they are. The kadi proceeded "in accordance with the sharia", and he made decisions in accordance with the relevant type or types of law. Although *rusum/'adat* was the type of law least frequently used in the Kayseri court, it was often cited in cases concerning land use.

(takrir-i kelam) in the presence of Mihail v. Yuseb, Sefer v. Devlet, Tekfur v. Sahek, and others of the (name illegible) class *(taife)*: I wanted from them *çadir ayagi* which they make and *astar* and other cloth *(bez)* as *resm-i tamga*. They reply: From the conquest *(feth-i hakani)* up till now we have paid three decorated (?) cloths *(nişanli bez)* as *resm-i tamga*. We should not pay more than that. Let *ehl-i vukuf* bee questioned about this matter. Haci Yakub bn Abdi halife, Ali Ded bn Veli, another Ali Dede bn Gazi, Haci Barak kethuda, and others en masse *(cem-i gafir)* came to court and testified that up till now we have always paid three *nisanli bez* as *resm-i tamga* and no one should try to take more from us. Haci Ahmed çavus is thus ordered not to take more than three *bez*. (1)

It is possible to analyze the sources of law both from the point of view of court procedure and from that of imperial orders.

a. *Court procedure.*—In the *sicils* the court was called *meclis-i şer'* or *mahfil-i şer'*. Most cases were entirely matters of *şer'*. Whenever an appeal to a specific *kanun* was raised by a litigant, the *kanun* was mentioned and the kadi made a judgement as to whether or not the *kanun* applied to the case in question. WWhen an appeal to a specific *resim* was raised by a litigant, he had to prove that such a custom existed, and them the court would determine whether or not the *resim* had been violated. *Kanun* and *rusum* then frequently entered court proceedings. Some decisions were made "according to *kanun*" or "according to *resim*", or "according to *şer'* and *kanun*", or other such bases. However, the procedure for considering them was always "according to *şer'*".

Numerous cases revealing the use of *kanun* at the court are cited throughout this section, but it will be useful to cite here a few cases involving *rusum*.

Asya (?) v. Urgulu sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Ugurli v. Kidemşeh: He bought a vineyard at Egri Bucak nahiye that is on my path *(kadimi yol)* to my vineyard. He will not let me pass through. Ugurli says he has not blocked Asya's old path, which went elsewhere. The path mentioned by Ugurli is confirmed in a *huccet* dated III Şaban 1035, signed and sealed by Mevlana Mustafa efendi. Asya challenges the *huccet*, but Mikail v. Şeref and Merdik (?) v. Agacan confirm the *huccet* and Asya is restrained. (2)

(1) # 25 30-6; 8 Rebi I 1034.
(2) # 27 110-6; gurre Muharrem 1036.

Yaseb: Water used to flow from in front of Bunyad's door to in front of mine. Now he has stopped it. Bunyad says it is his property and he can do what he wants with the water. Proof is asked. (1)

From Korele village Nalceci Hamze bn Mustafa, Mehmed bn Sefer, Ebul-Kasim bn Şaban, Haci Mustafa bn Şemseddin, and zimmis Asya (?) v. Gulabi, Tatur v. Mercan, and others made a claim *(iddi'a)* in the presence of Sefer beg, Abdul-Alim bn Haci Hamze, Bahram beg bn Abdullah, and others: Formerly the water *(su)* which flows in the water channel *(hark)* flowed to vineyards and gardens in our vicinity. Now they have created a water channel which prevents this water from flowing down to us. The appointment of Bahram beg as supervisor of water distribution *(mir ab)* has brought us great distress. Our vineyards are ruined. They must be prevented from doing this, according to *şer'*. The defendants reply that there never was a water channel in the place described by Hamze and others and so they have not injured anyone. However, Kadi Mevlana Seyyid Inayettullah efendi, Mevlana Seyyid Mahmud efendi, Seyyid Piri çelebi, Şaban bn Haci Himmet, and from the people *(halk)* of Hisarcik village Ismail bn Yusuf, Osman bn Abdul (illegible), Himmet bn Şah Huseyn, Mehmed bn Ali, Huseyn bn Musa, Maksud bn Cafer, and Derviş bn Mehmed testify that the water channel is newly built and does great harm. Consequently, it is ordered destroyed. (2)

Sinan bn Receb, Yusuf bn Nasuh, Hasan bn Abdul-Vehhab, Abdur-Rahim bn Abdur-Rahman, Mustafa bn Haci Ilyas, and Habil bn Suleyman, spahis of Talas village, set forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Arzuman, Baladin, Kel dede and others of the same village: The water flowing in that village is registered in the registry of revenues *(defter-i hakani)* as a timar for us, but these zimmis have sold the water for 70 *guruş* to Ali beg and zimmi Şahin. Mevlana Mehmed çelebi bn Veli efendi and Ali bn Muharrem confirm the testimony of the spahis that the zimmis sold the water. (3)

Kadi Mevlana Seyyid Ebul-Kasim efendi, Muderris Şaban efendi, Mulazim Mehmed çelebi, Seyyid Ali çelebi, Haci Mehmed beşe, Hamanci Hasan, Haci Receb, Serrac Sinan, and others set forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Sinan bn Receb, Yusuf bn Nasuh, Hasan bn Abdul-Vehhab, Abdur-Rahim bn Abdur-Rahman, Mustafa bn Haci Ilyas, and Habil bn Suleyman dede, spahis of Talas village, and Arzuman, Baladin, Kel dede, and others of Talls village: Our vineyards are outside the village and the water that flows from Koc mountain we formerly used from sunrise Monday to noon Friday (4½ days and 4 nights), our turn *(nevbet)* and our right *(hakk-i şer')*. We irrigate our vineyards and fields. Every year we pay 338 *akçe* to the *mir ab*. We have a *huccet* signed by a former kadi. We have possessed this right *(mutasarrif)* for a long time. The accused are in

(1) # 23 3-11; 12 Şaban 1032.
(2) # 17 77-2; 2 Rebi II 1023.
(3) # 15 63-2; 23 Receb 1019.

league with the *mir ab.* Now they have sold our water to others. Our vineyards are in ruins. The seven of us have gotten a *fetva* from the local mufti *(şeyh ul-Islam)* that it is not permissible to sell water registered with the *mir ab* in the *defter.* The others reply: We have not sold the water of *their* turn. However, the court decides that, according to their *fetva* and *huccet* it is against *şer'* and *kanun* to sell water due for irrigating vineyards on the edge of the village. This selling must stop. They must be given their turn as formerly. (1)

The active participation of the Kayseri ulema in such cases attests to the unqualified acceptability of the use of *kanun* and *rusum* at the sharia court.

b. *Imperial orders.—Kanun* and *rusum* figured proportionally more often in imperial orders, both in general orders such as tax collection and in orders issued in response to petitions for relief from grievances, than in judicial cases. One also finds in the imperial orders a noticeable tendency to use "*şer'* and *kanun*" as a sort of parallel couplet meaning "law." A distinction was made if the circumstances required; otherwise "*şer'* and *kanun*" would indicate law as whole. (2)

The *şer'* was an eclectic rationalized legal tradition that developed over a millenium in the hands of Islamic legists from the Koran, from the tradition connected with the Prophet, from local traditions of various places, and from a limited amount of juridical speculation. Ottoman *kanun* was law issued on the prerogative *('orf)* of the sultan. The kadi owed allegiance as a Muslim to the *şer'* and as an Ottoman and an imperial appointee to the *kanun.* At the Kayseri court there does not seem to have been any tension between the two.

Rusum had fallen into desuetude as a source of tax revenues. Monetary inflation and the debasement of coinage starting in the last two decades of the sixteenth century had negated the value of revenues from most of the *rusum* because the monetary revenues coming from them were considered fixed. Only a

(1) # 15 64-2; 25 Receb 1019.

(2) Cf. *Criminal Law,* p. 187. "Significantly, in many of their *fetvas* the regulations laid down in such *kanuns* and decrees are called 'meşru'. Furthermore, in Ottoman official usage the term *şer'an,* 'according to the *shari'a*', tended to acquire the meaning of 'legally' in the broadest sense... Thus the distinction between *shari'a* and *kanun* (or *'örf*) became increasingly blurred."

fixed number of *akçe* might be taken from a vineyard, for example, regardless of how the value of the *akçe* declined. *Rusum* revenues then declined in importance and the Porte had to legislate new taxes, mostly based on the *'avariz* system (which was a matter of *kanun* and subject to imperial desires.)

Of course *rusum* dues continued to be collected. Customary water use rights, rights of free passage, and land use rights continued. Generally speaking, anyone who could prove that he had been doing something for a long time could demand the privilege of continuing under the same circumstances, as a number of itinerant zimmis did when they successfully asserted their right by custom to hold a bazaar in a certain place. (1)

Kanun was applicable simply as ordered. Everybody paid *'avariz.* Miners followed legislation regarding mines. Timar holders followed regulations regarding themselves. *Kanun* was changeable and arbitrary (though not irresponsible), as when the sultan ordered a three year grace for the return of villagers to lands they had abandoned in fear of *celali* and other brigands; or when the ten year period during which fugitive villagers could be returned to their villages was raised to thirty years; or when the sultan affixed a statue of limitations of ten years.

The *şer'* on the other hand was considered immutable and so could change only under the disguise of time. It was a religious law for Muslims in the multi-religious Ottoman Empire. Nevertheless, although it may have been so parochially applied elsewhere in the Empire, at the Kayseri court it was applied to zimmis in essentially the same way as to Muslim. This had two important ramifications. One, that personal elements of the *şer'*—prayer, fasting, alms, etc.—were never subject to the legal imposition of the court but were left to the people themselves. Two, zimmis were subject to the *şer'* on much the same terms, so

(1) Kirkor v. Sadaka, Nivar (?) v. Simavun, (?), Tekfur v. Sahak, and others together *(cemm-i gafir)* came to court: For a long time *(kadim ul-eyyamdan)* we have come in front of the shops *(dukkanlar)* of Buyuk Çeşme and sold cheese, cotton, and other things. Let the Muslims investigate. *'Ayans* of the district *(vilayet)* Seyyid muharrem efendi, Seyyid Rahimi efendi, Emir Ahmed çelebi, and others confirm this claim. So permission is given to continue holding the bazaar at that place. # 15 87-1, 14 Ramazan 1019.

See Ö. L. Barkan, "Avariz", *EI*[2].

that occasionally a male zimmi might have more than one wife or might divorce by declaration. Thus, in effect, one law was administered in Kayseri for all the people. That law made no petty or puritanical demands on the Muslims and facilitated the integration of the Christians into the social and economic order of the city and province.

It is common for contemporary scholars to point to a tension between *şer'* and *kanun*, *'orf*, or whatever else the ruler's power may have been called at different times in Islamic history. In the seventeenth century Ottoman courts seem to have overcome this chronic problem because the Ottomans were successful at integrating kadis into the bureaucratic system while giving them broad authority over all law. At the same time they paid particular respect to the traditions of the *şer'*. The best evidence of the completeness of this integration is the occurence of *fetvas* which cite and justify particular *kanun*.

Emine bint Mehmed has *vekil* for the matter Ibrahim halife bn Alaeddin, who sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Hoca Bali v. Andreyas (zimmi) of (name illegible) village: Dispute over one half of 1-goz mill *(degirmen)* at the village. Hoca says he, his father, and his grandfather have held possession for over fifty years: I have a *fetva* that an *emr* has forbidden the hearing of cases after that much time has elapsed. So Ibrahim is restrained. (1)

Ahmed bn Minnet of Taşkincik mahalle makes a claim *(da'va)* in the presence of Abdur-Rahim bn Mehmed of Boz Atlu mahalle: My father gave your father a loan *(karz)* of 30 *ak altun* thirty years ago. Abdur-Rahim asserts that according to an *emr* a claim cannot be heard after fifteen years: I have a *fetva* confirming this. Ahmed is restrained according to the *fetva*. (2)

Fetva: Zeyd's father moved from a village and lived more than thirty years in a town. Does he owe any taxes there? No. There is an an *emr* that if he has no property at the former village and if he pays taxes with the people of his *mahalle*, he owes no taxes to the village. Seyyid Inayetullah. (3)

Another fetva says that a claim *(da'va)* cannot be brought up after fifteen years have passed, except with an imperial *emr*. (4)

Omer bn Hasan, Yusuf bn Seyh Ali, and Seydi Ali bn Abdullah

(1) # 25 8-2; 20 Muharrem 1034.
(2) # 27 37-6; 12 Ramazan 1035. Cf # 27 50-1; 29 Ramazan 1035.
(3) # 27 230-2.
(4) # 27 270-4.

set forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Ali bn Seyfullah Dede of Husayinlu mahalle: Ali is from our village and used to pay taxes with us. Now he refuses. Ali says he has lived in his *mahalle* for fifty years, that he has no property in the village, and that he pays taxes in his *mahalle*: I have a *fetva*. The plaintiffs are granted a three day delay to find witnesses but they fail. Ali takes an oath that he has never paid taxes with them. His *fetva* says that taxes cannot be claimed from him if he has not lived there for that long. The plaintiffs are restrained. (1)

Omer beşe bn Abdullah of Ulu Berengoz village sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of zimmi Kara Beg v. (name illegible) : I took a certain field in the village to *tapu* with the consent of the spahi but Kara Beg has interferred. I want it. Kara Beg claims he bought it for 8 *guruş* and some lentils from Turgud beg, with the consent of the spahi: I have a *huccet* dated 1003 (31 years ago). I have occupied it since then. I have a *fetva* that Omer cannot take it from me. If Zeyd bought land over thirty years ago with the consent of the spahi, can Amr claim it? No. (2)

Fetva: Zeyd lived in town for twenty years and paid taxes like the people of the *mahalle*. He renounced all property in his village. Now the people of the village have demanded taxes from him. Can this be? No. Inayetullah. (3)

2. The due process of law, evidence and proof.

a. The procedure for all litigation brought before the Kayseri court was as follows. (4) Litigation (*da'va*, *takrir-i kelam*, *takrir-i meram*—no distinction was made between "criminal and civil" law) was initiated by private individuals. (5) There was no Ottoman Islamic equivalent to the western legal tradition that the state (or "the people") is *de jure* prosecutor in routine criminal claims. The responsibility for initiating any complaint fell to the aggrieved, but the only initiative required to start litigation was to appear at court and raise one's complaint.

The Kayseri court usually heard claims daily. The *sicils* give no indication whether the court had regular sessions or

(1) # 25 24-5;ıselh Sefer 1034.

(2) # 25 89-1; 20 Cumadi 1034.

(3) # 25 147-3.

(4) Heyd and Schacht have described the procedure for litigation. See Heyd, *Criminal Law*, "Trial", pp 235-258. Cf. Schacht, *Introduction...* ch. 25, "Procedure", *passim*; and Mandaville, p. 67, 69ff.

(5) The very few exceptions were instances where police officials or kadis introduced litigation regarding criminal acts to which they were eye witnesses.

merely received people as they appeared, but it certainly was considered proper to rouse the kadi or a *naib* in the middle of the night when a major crime occurred. Going to court required no legalistic preparations or consultations, and even women and children went there alone.

It seems to have been a basic principle of seventeenth century Ottoman jurisprudence that plaintiffs formally made suits in the presence of the defendants. The defendant was obligated to, and usually did, come voluntarily to court when required to do so by the plaintiff. If necessary, however, there were various ways to summon *(ihzar)* the accused to court. A *muhzir*, *çukadar*, or other officer of the court, or the plaintiff himself, might secure an order from the court *(murasele)* requiring the appearance of the accused in court. It was possible for either or both parties in the suit to name *vekils* to represent them at court, but then one was exposed to the risk of being personally unable to attend the hearing while still responsible for whatever the *vekil* did. Therefore, *vekils* were not used frequently in litigation. If the defendant had fled or was absent at a distance and unable or unwilling to name a *vekil*, the court might still hear the testimony of the plaintiff. Such a hearing could occur without prejudicing the legal rights of the defendant in any way, and if he later appeared the charge would be repeated in his presence. The confrontation of the defendant by the plaintiff was a basic element of seventeenth century Ottoman law, although the right of the plaintiff to have his complaint publicly heard had priority whenever the two rights were in conflict. (1)

After the initial complaint was made in the presence of the defendant, he was asked to plead innocent or guilty to the charges. (2) If he pleaded guilty (*ikrar*, admitting the claim), the case was closed and an appropriate order was given in favor of the plaintiff. If the defendant pleaded innocent (*inkar*, denying the claim) proof *(beyyine)* or witnesses were called for

(1) Cf. Heyd, *Criminal Law*, p. 243. "In general, no trial might be held, no witness heard, and no sentence passed by the cadi unless the plaintiff and the defendant were present." However, in case of prolonged absence of the defendant, the claim of the plaintiff might eventually be admitted.

(2) Heyd, *Criminal Law*, p. 244ff.; cf. Tyan, *Histoire...*, p. 391.

(istişhad). The plaintiff was responsible for producing witnesses to confirm his charges. If he produced two reliable eye witnesses *(şuhud)* who supported his charges, his suit was upheld by the court and the case was closed. If the defendant had witnesses whom he wanted called first, he had to follow up his denial with a positive statement of something contrary to what the plaintiff charged. Then the defendant would be called to produce two witnesses for his assertion and, when he did so, the court would rule unacceptable (*men'* - prevent) the suit of the plaintiff.

Only if there were no witnesses was it necessary to admit other forms of evidence. The court readily granted delays *(mehl)* of three to ten days at any stage of the procedure if either party to the suit needed time to secure witnesses not immediately at hand. The testimony of witnesses seems to have been most often accepted at face value, but under circumstances not made clear *ta'dil* and *tezkiye* (investigating of witnesses) might be required. (1)

In the absence of acceptable witnesses for either side, any available written evidence could be admitted. (2)

The Kayseri court would not hear challenges to official Ottoman government documents—tax defters *(tahrir defter, cizye defter)* or imperial orders. The contents of other written evidence, including court *huccets*, could be challenged. Successful challenges of these documents were unusual, however, so it seems that the witnesses could be court "experts" who attested to the authenticity of the document rather than eye-witnesses to the actual preparation of the document far in the past. So the acceptance of written evidence presented no real problem at the Kayseri court.

(1) Tyan calls this verification of the morality of a witness. He is not able to show precisely how that was done, however. *Histoire...*, p. 238ff.

(2) Islamic law traditionally was skeptical about written evidence. Tyan says: "L'écrit a toujours été considéré avec défaveur par la pratique et la doctrine juridiques. Il n'a jamais été considéré en principe comme pouvant constituer un moyen de preuve suffisant par lui-même. Les juristes n'en traitent que d'une façon accessoire." *Histoire...*, p. 349f. Although written evidence could be important, the proof of the contents came from the testimony of witnesses. Tyan says further that even a document with the signature and seal of a kadi had no value as proof unless it was certified by witnesses.

In a land dispute, for example, a *huccet* (a document from a court) might constitute adequate proof. The *huccet*, signed and dated by the kadi or *naib*, was considered adequate proof unless the other party challenged its authenticity. Although such challenges were a routine last-resort device, they rarely were successful, for the men of the court were qualified to determine the authenticity of the document and when they did so the kadi accepted their judgement. One incident occurred where it was determined that 75 years previously, at the time the document was dated, there had been no kadi having the name on the *huccet*. (1) Court records (including all the land records, of course) were carefully preserved. The court could refer to them when called upon to do so. If a *huccet* originated at the Kayseri court, as it usually had, an identical copy would be found entered in the *sicils*.

Errors could find their way into the *sicil*. Although the *sicil* was the official land registry book, the land records were entered chronologically, mixed in with all the other business of the court, rather than systematically. A person might think he really had lawful claim to some property that had belonged to someone else for a long time, and he might even find witnesses who shared his error. Such a system of land records probably made it easy to establish fraudulent land claims, especially in times of tumult and lawlessness when lots of people were moving away from their villages.

Other written evidence, such as promissary notes, was subject to more stringent rules. Generally witnesses had to attest to its authenticity, though often these witnesses must not have been eye-witnesses to the signing of the original document, but rather were experts who would attest the validity of documents *per se*. Most written documents submitted to the court involved land-holding and related problems, and most of them were supported by some sort of oral testimony in their favor before the court accepted them. It is very difficult to understand on what terms their testimony was admitted and how this was justified.

Official government registers were an exceptional case.

(1) # 15 24-4.

When the official registers which were used for determining place of residence (*mahalle* or village) and subsequent tax obligation (the *defter-i cedid*, that is, the most recent *mufassal defter*) were called upon as evidence, they were accepted unequivocally by the court and not subject to any sort of challenge This was done expressly "according to *kanun.*"

Ibrahim beg of *ebna'-i sipahiyan* sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Isa bn Ibrahim of Çotin village: He is one of my reaya but refuses to pay taxes *(mahsul)*, claiming he is an imam. However, since his name is in the *suret-i defter* and he is not registered as excused *(mu'af)*, he must pay taxes to Ibrahim beg. (1)

Ismail beg bn Ali, timar holder in Nigde, sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Haci Nebi bn Hasan: He is my reaya from Kose Osmanli village. I want taxes *(resm-i re'iyyet)* from him. Nebi says he was born and raised at (name omitted) *mahalle* over thirty years ago. Let us look at the *suret-i defter* to see if I am a reaya. Ismail says he does not have *suret-i defter* at hand. Two witnesses confirm Nebi's testimony. Nebi has a *fetva* that he is not a reaya, under these circumstances. Ismail is restrained. (2)

Memi aga, presently *kaym makam* of the Kayseri sancak begi, sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Abraham, Tekfur, Yagob, Yivan (?), and Tanri Virdi and others of Kayseri: Since they came from (name illegible) village, I want *kişlakci resmi* from them, according to *kanun.* They reply that they come from the village but they are registered in the city, having lived there thirty years. They pay taxes with the people of their *mahalle.* We have *suret-i defter, emr* that no one should interfere with us or take *kişlakci resmi,* and a *fetva.* In accordance with *suret-i defter, emr-i humayun,* and *fetva,* Memi is restrained. (3)

Oaths were another important category of evidence. If both sides to a contest failed to produce either witnesses or written evidence, either could then demand an oath *(yemin billah)* of the other. The court seems not itself to have initiated this procedure, but to have admitted oaths at the request of either or both litigants. The plaintiff had first right to request an oath of innocence from the defendant. If the latter took such an oath, he totally absolved himself of all further suspicion; if he refused *(nukul)*, which sometimes happened, his refusal

(1) # 24 4-4; 29 Cumadi II 1032.
(2) # 25 15-2; 12 Sefer 1034.
(3) # 25 74-4; 27 Cumadi I 1034.

could not be held against him. The defendant might fairly demand an oath of the plaintiff, however, for otherwise the plaintiff had no case. (1)

If either litigant had a *fetva*, he usually advised the court of this fact in his initial testimony. The kadi, however, did not admit the *fetva* to consideration unless it was first ascertained that neither side could produce witnesses. After the *fetva* was read to the court, the kadi had to determine whether or not it was precisely parallel to the actual case. If the parallel was not exact, the kadi noted the inapplicability of the *fetva* and made his decision on the basis of whatever evidence he considered to be decisive. If the *fetva* was precisely parallel to the case at hand, the kadi delivered his judgement on that basis *(fetvay-i şerife mucibince)* and concluded the case.

An imperial *emr* (usually *emr-i şerif* or *emr-i humayun)* was handled very much like a *fetva*. If the *emr* referred to *kanun* (or sometimes *şer'*) which was relevant, such as that a villager (reaya) cannot be returned to his village after being in another place ten years, then the reaya had to prove that he had indeed lived out-side the village ten years and the court would support his defense according to the *emr (emr-i şerif mucibince)*. If he could prove this by witnesses, legal documents, or other records the court would restrain the aga who wanted him returned to the village. But if the *emr* was, for example, merely an order to the kadi to hear the case according to *şer'*, or if the *emr* was not strictly applicable to the case, it would not be adequate to secure a favorable verdict.

b. A different procedure was followed in uncontested matters, i.e. in matters other than what would strictly be termed criminal and civil suits in western legal traditions, such as the sale of houses and land, the friendly settlement of estates, the appointment of a *vekil*, the registration or payment of debts, or numerous other business matters. In this type of case, one party was merely said to acknowledge *(ikrar)* before the other.

(1) Heyd observes that, although an oath was not required by the sharia, kadis "might administer it if they considered it necessary." *Criminal Law*, p. 246.

For example, Mehmed acknowledges that he sold a house to Ahmed and has been paid in full. Kasim acknowledges that he has sold a field to Husrev and has been paid in full. Hasan acknowledges that he has received his full share of inheritance from Ali, who is administering the estate. Abdullah acknowledges that he has been paid in full by Musa, and so has no further claim. Sometimes the acknowledgement *(ikrar)* was a response to an earlier suit, but in any case it was testimony to the validity of which both sides would accede. In all such matters the procedure was similar: the mere testimony of one party before the other. Since both parties already stood in agreement, no rules of testimony or other procedure were necessary. There was no need even for the second party to reply or comment on the testimony of the first party, though sometimes he would confirm *(tasdik)* the statement of the first party.

c. In one special but not uncommon situation there was a near equivalent to the precept of prosecution by the people, but it was *de facto* as well as *de jure* prosecution by the people. The people of a village or *mahalle*, or at least a group of their peers identified as such in the *sicils*, sometimes undertook formal criminal or moral suit against members of their community or even against an outsider for crimes of which they were not personally legal victims. For example, when a woman of the *mahalle* was known to receive men in her home and was popularly considered immoral or dissolute, or when a man was considered a notorious bandit or *celali* by the people of his village, a suit was sometimes initiated by a group, the names of some of whom might be entered in the *sicil* followed by "and the people of the *mahalle*" *(ehl-i mahalle* or *ahali-i mahalle)*. As in all other suits, the accused had the right to defend himself, but he did not often do so in such cases, for the weight of such testimony was tantamount to conviction. Often indeed the accused had already fled or abandoned the community by the time such a suit was raised.

The people *(ahali)* of Huvand mahalle: Our imam and teacher *(mu'allim)* Abdi çelebi, who is paid nine *akçe* a day according to his berat, never comes to prayer *(nemaz)*, so our community is scattered

and dispersed. Let this Mehmed halife bn Yahya be our imam and teacher. So Mehmed is appointed to Abdi's place. (1)

Lutfullah bn Nimetullah, Mehmed bn Kucuk, Veli bn Ali, Iskender bn Haci Ali, Ali bn Ahmed, Emir Ali çelebi bn Hasan beg, Hasan bn Suleyman, Şaban bn Isa, Receb bn (name illegible), and others of Sarimsaklu village came to court: Ali beg bn Mehmed beg struck Kostendil's wife at our village. She died after being confined to bed for three months. He also struck Ivan. (2)

The people *(cem-i gafir)* of Lala mahalle: This woman has drunk wine with *na mahrem* men (canonically strangers) again, though she has been warned many times. It is clear that she is bad. Permission of the court is received to give her ten days to sell her house and to get out of town. (3)

Kadi Ebul Kasim efendi bn Haci Sefer sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of bandit *(şaki)* Mahmud: This bandit fired arrows at Muslims coming to wash themselves at the fountain at the time of evening prayer. *'Udul-i muslimin* Abdul-Kadir efendi bn Haci Abdul Kerim and Seyyid Muharrem efendi bn Seyyid Ebu Suud efendi corroborate the kadi, as do the people *(cem-i gafir)* saying Mahmud is a *celali* and has done great harm to the Muslims. (4)

The body of notables *(a'yans* and *eşraf)* accused Şah Mehmed bn (name illegible) and Ibrahim bn Kilic of being *sekbans* of a bandit named Ali Gazi ogli: From Maraş to Kayseri most of the villages are in ruin because of them. So many Muslims have been killed! So many travelers were killed and so much property has been pillaged! These bandits must be killed. They are nothing more than highway robbers. An imperial order came ordering that they be brought to justice. That is suitable for the religion and the state *(din ve devlet)*. Their testimony (that of the notables) was accepted and the men were ordered executed. (5)

The procedures outlined above have been deduced from the summaries of the judicial cases in the Kayseri *sicils*. Quite likely it was the regular Ottoman court procedure, for several kadis followed it in Kayseri; and it can be observed as well in *sicils* of Karaman, Isparta, Trabzon, and Amasya. Some kadi's records are so abbreviated that they represent either haphazard, almost sloppy, procedure or very substandard recording. In the absence of evidence to the contrary it is probably

(1) # 15 124-3; 15 Zil-hicce 1019.
(2) # 22 42-6; 29 Sefer 1031.
(3) # 12 199-12; 6 Muharrem 1018.
(4) # 15 94-4; 12 Şevval 1019.
(5) # 14 31-3; gurre Muharrem 1017.

best to attribute this to sloppy recording rather than haphazard practice and to presume that seventeenth century Ottoman court procedure was quite standardized.

3. Observations on court procedures.

a. Reconciliation and force—One of the predominant characteristics of the Kayseri court is its very clear preference for reconciliation rather than force. A substantial number of complaints, particularly those where neither party was able to bring conclusive proof, were settled by the intervention and mediation of the *muslihun*, that is, by upright Muslims at the court (very likely drawn from the same cross section of the people as the *şuhud ul-hal*, although individual names are never mentioned and so it is impossible to know for certain). The parties to the suit agreed to *sulh* (compromise) on mutually acceptable terms and renounced all rights to further claim on the matter.

Sulh was final. Ayşe and Fatma, the daughters of Omer, tried to revive a suit to a debt for the purchase of cotton from their late brother Ahmed, owed by the late haci Mustafa. The women had a proper *hucceł*, but Mustafa's son Abdur-Rahman was able to find two witnesses to confirm his claim that they had made *sulh* for 60 *gurus* with his father. Abdur-Rahman submitted a *fetva* that *sulh* cannot be broken, and the court accepted it. Since the existence of the earlier agreement of *sulh* was proven, the suit of the women was rejected. (1)

Sevindik acknowledges *(ikrar)* in the presence of Darador v. Ohan: My late father placed 81 new *kirmizi altun* and 140 *esedi guruş* for safekeeping *(emanet)* with him. When I wanted it, the *muslihun* intervened and *sulh* was made for 5800 *akçe*. (2)

Haci Suleyman bn Osman of Lala mahalle, for himself and as *vekil* for his sister Zulf, acknowledges *(ikrar)* in the presence of Mahmud

(1) Fetva--Hind has Amr collect inheritance from her late daughter Zeyneb. She accepts and makes *sulh*. A few days later she repudiates the *sulh (fesh-i sulh)*. Can this be? No. Seyyid Inayetullah. # 27 229-2.

Heyd discusses this practice in criminal proceedings; he calls *sulh* "amicable settlement" and the *muslih* "conciliators". *Criminal Law*, p. 247f.

(2) # 27 5-5; 17 Receb 1035.

bn Musa: There are a *tabhane, sofa,* and *muhavvata* at the *mahalle* next to Haci Hasan, Ebu Bekr, Muzaffer, and Abdi. When we claimed it as our inheritance, the *muslihun* intervened and *sulh* was made for 10 *esedi gurus.* (1)

Ibrahim beşe bn Abdullah of Kara Keçili mahalle acknowledges *(ikrar)* in the presence of Hizir v. Arslan: My late mother left a *menzil* with *sofa, tabhane, şira hane, su kuyu,* and *muhavvata* at the *mahalle* next to Arzuman, Iskender, and, on two sides, the road; she also left a vineyard at Kaya dibi *mahiye,* next to Migirdic, Kilic, Kose, and the road; and she left household possessions. When I asked for my share of inheritance from my mother Hatun Bola, the *muslihun* intervened and *sulh* was made for a cloth *(dulbend)* and a storage place *(anbar).* (2)

Hidayetullah bn Abdus-Selam of Yovali (?) village acknowledges *(ikrar)* before Mehmed bn Kizir of Kopekli village of Zamanto kaza: First I claimed a lost horse from him. Then I claimed 20 *guruş.* With the intervention of the *muslihun, sulh* was made for 15 *guruş,* which I have received in full. (3)

Mumine bint Haci Mehmed of Hasbek mahalle sets forth a claim *(takrir-i kelam)* in the presence of Ayşe bint Ali: Ayşe occupies my property at the *mahalle.* Ayşe claims she already made *sulh* and paid Mumine 5 *guruş.* Haci Osman bn Ine Hoca and Ibrahim bn Mehmed confirm her. (4)

b. Readiness to hear the grievances of the people—An old man in Konya once took it upon himself to convince me that the *şer'* legal system had been vastly superior to the new western legal system. He gave me three reasons. The *şer'* court always stood open ready to hear complaints when they occurred, never requiring the agonizing wait of days or weeks on matters which, to the people involved at least, are ones of urgency. The *şer'* court listened to a man's story as it was, without twisting it and distorting it to fit a prescribed pattern, if unrecognizable to the teller. The *şer'* court always treated people as people without judicial arrogance or superciliousness. I know nothing of the validity of his statements for the early 20th century *şer'* courts this man knew, or for the westernized courts of the present, but his observations certainly are pertinent for the early seventeenth century Ottoman court at Kayseri.

(1) # 27 31-6; 6 Ramazan 1035.
(2) # 27 42-4; 21 Ramazan 1035.
(3) # 27 61-4; 13 Şevval 1035.
(4) # 25 24-1; 27 Sefer 1034.

While unbiased in its judgments the Kayseri court was personal in its methods. Unlike the awesome impersonal judge of western law, the kadi was in dialogue with the plaintiff and the defendant. No one hid behind the eloquence of lawyers. Every attempt was made to make unbiased decisions, but personality not impersonality was the basis of the procedure. Plaintiff and defendant addressed the kadi spontaneously, not from pre-arranged plan. The sole duty of the *kadi* was to elicit from the litigants the truth of the dispute and apply the *şer'*. The strongest evidence that the court was open and personal is that a great number of people, especially women, zimmis, and villagers, felt free to bring business—even minor business—before the court. Even the weak, the ignorant, and the friendless could safely bring their problems to court themselves, trusting its patience and good will. (1)

Conclusion.

Evaluating the quality of justice administered in a court on the basis of its own records is not without pitfalls. The judicial registers used for this study provide no information on fees paid to kadis or on punishments administered by the authority of

(1) Cf. Gibb and Bowen, vol. 1, pt. 2, p. 121. "There was thus an intimacy in the administration of Moslem law, a regard for the relevance of each case to the interest of the Community, great or small, which is totally opposed to the impersonality of western 'Justice', and which, with its moral objects and sanctions, appealed to and as a rule satisfied the moral sense of the people." Cf. Tyan, *Histoire...*, p. 394. "L'éloquence judiciaire est un art littéraire absolument inconnu en Islam..." Cf. Heyd, *Criminal Law*, p. 244. "The procedure of an Ottoman criminal trial as reflected in the cadis' registers seems to have been quite simple and generally in accordance with the well-known rules of Muslim religious law."

In considering the quality of justice as administered at a court one might look particularly at how that court handled the problems of those who might be weak and easily discriminated against. As examples, Kayseri women, minorities (zimmis), and rural villagers come to mind. Earlier studies of the use of the court by women in Kayseri (*JESHO* 17 (1974)) and by zimmis (*JESHO* forthcoming) have shown that large numbers of both groups used the court successfully to assert and to protect their legal rights; and a similar study could surely be made of the use of the court by villagers. Another study has focused on the absence of a professional class of lawyers, leaving litigants face to face with the judges. (*SI* 42 (1975)).

the court. Often they do little more than allude to judgments without spelling out the consequences for all parties involved. Naturally, a kadi who acted illegally, unjustly, or under the influence of bribes would have taken steps to make sure that there was no evidence of his misbehavior in the court records.

The unimpeachable testimony of the Armenian pilgrim and traveller Simeon of Poland tells of a kadi, newly come to Kayseri, who was unjust (or tyrannical—*zalim*) to Christians and who forbade lighting candles in churches and also playing drums and fife at weddings. (1)

Bribery and corruption seem to have been rampant in the Ottoman empire at this time, and the judicial class certainly did not escape altogether. Mustafa 'Ali (d. 1600) made bitter criticisms of the venality of judges, as did many of his contemporaries. (2) "Frequent complaints were lodged against local deputy-judges" in Palestine. (3) Inalcik has pointed to the '*adalet* names as evidence of corruption at all levels, including the judicial. (4) Elsewhere the opinion is offered that the kadi was felt "...to be the agent and the voice of the secular power." (5) Heyd himself insists on the "growing corruption" and "readiness to accept bribes" of the kadis, although he perhaps also was thinking that "...other officers and officials were responsible for ten times as many abuses..." (6)

No official charges of corruption were made against any kadi of Kayseri during the period studied, but a claim of corruption against a kadi of Kara Hisar *kaza* in Kayseri sancak was made in the court at Kayseri. In February 1611 an imperial firman was addressed to the kadi of Kayseri and to the Kayseri sancak begi regarding a letter sent to the Porte by the mufti of Kayseri concerning a mass appeal *(cemm-i gafir ve cem'-i kesir)* to the Kayseri court by the people *(ahalisi)* of the town, castle, and villages of Kara Hisar complaining of oppression by their former

(1) Simeon, p. 160.
(2) See article forthcoming in *Turcica* by A. Tietze.
(3) Heyd, *Palestine,* p. 46.
(4) "Adaletnameler", *Belgeler, Turk Tarih Belgeleri Dergisi* 2 (1965) 49-145.
(5) E. Tyan and J. R. Walsh, "Fatwa", *EI*².
(6) *Criminal Law,* pp. 215, 214, 215n.

kadi Mevlana Mustafa. The people accused him of hearing a claim *(da'va)* after the statute of limitations had run out, contrary to the sharia *(hilaf-i şer')*, of requiring the collection of *'avariz* from people dead ten years, and of taking money wrongfully under many pretexts. The people requested an imperial order *(emr-i şerif)* requiring him to return money taken wrongfully. In response to this detailed complaint, the Porte ordered that Mevlana Mustafa be summoned to court for an investigation to be carried out in accordance with the sharia *(meclis-i şer'e ihzar idub bir def'a şer'ile gorilub)* and that if the matter is as stated in the petition *('arz)*, after proof *(ba'de s-subut)* the money which was taken contrary to the sharia should be taken away from that kadi and no one should be allowed to interfere. The former kadi should not be allowed to stall over this matter, although a general investigation *('umum teftişi)* is not permitted *(memnu')*. The Kayseri kadi and Kayseri sancak begi are warned not to treat anyone wrongfully, contrary to *şer'* and kanun. (1)

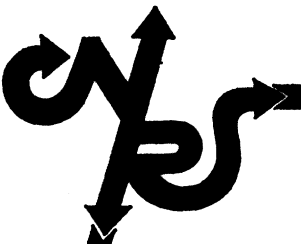
The result of the complaint is not known for sure, but the matter was certainly taken seriously in Kayseri. It might be suggested that a consistent standard of justice was applied in Kayseri: kadis served short terms, sometimes less than a year, but new-comers did not uncover misdeeds of their predecessors (even so, one cannot dismiss altogether the possibility that one kadi simply would not find fault with another).

Unlike earlier studies made using judicial registers as the main source, this study has been limited to Kayseri, without any comparisons to Karaman, Amasya, and Trabzon. It seems that having examined 10,000 cases from Kayseri over a relatively consecutive time span entitles one to attempt not just a description of court procedure but also an evaluation of the quality of that procedure; having read 250 or so cases from other cities hardly justifies more than comparing points of formal legal procedure. In reading and studying the records in Ankara I was impressed by the apparently simple procedure and consistent practice of the successive kadis of Kayseri. So far

(1) # 15 281-3: III Zilkade 1019.

as I could judge from the records themselves, the seventeenth century court showed a consistent determination to act with justice. Since then, in re-examining those documents, and in studying and analyzing the practices of the court in relation to specific socio-economic groups, practices, and problems, my earlier judgments have repeatedly been upheld.

Ronald C. JENNINGS
(Urbana, Illinois)



CONTRIBUTIONS A LA CONNAISSANCE DES ÉLITES AFRICAINES

- cette nouvelle collection a pour thème l'étude biographique des personnes ayant joué un rôle important ou exerçant encore leurs fonctions dans les régions situées à l'ouest du Soudan.
- le premier fascicule comprend un index des lieux et des populations, des notices par ordre alphabétique des personnalités du pays toubou.
- le deuxième fascicule porte sur la vie du musulman Abd el-Karim et sur son influence islamique au XVII[e] siècle.

Fasc. 1 : éléments pour un dictionnaire biographique du Tchad et du Niger. A. Le Rouvreur. 15 × 21,5 / 48 p. / broché. ISBN 2-222-02229-0

Fasc. 2 : Abd el-Karim, propagateur de l'Islam et fondateur du royaume du Ouaddaï. M. J. Tubiana, I. H. Khayar, P. Deville. 15 × 21,5 / 38 p. / broché / 4 p. de pl. h. t. ISBN 2-222-02252-5

Les deux fascicules vendus ensemble ..... **25 F**

Editions du CNRS

15 quai Anatole France. 75700 Paris

CCP Paris 9061-11 - Tél. 555.92.25

M_____

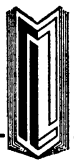
profession _____

adresse _____

achète le livre _____

chez son libraire ☐
à défaut aux Editions du CNRS (chèque joint) ☐
et demande votre documentation
☐ Sciences humaines
☐ Sciences exactes et naturelles
☐ Trésor de la langue Française
☐ Revue de l'Art

INDUSTRIE SERVICE



G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Joseph M. CUOQ

LES MUSULMANS EN AFRIQUE

Un volume 14 × 22 de 528 pages, ISBN : 2-7068-0603-6

On peut vivre longtemps en un pays islamique, en être expert en sciences économiques, avoir même de bonnes connaissances en islamologie, et être peu informé des conditions concrètes de la vie religieuse des musulmans au milieu desquels on vit. Il est frappant de constater que cet aspect de la vie sociale des musulmans est négligé ou traité de façon banale dans beaucoup d'ouvrages ou de monographies sur les pays islamiques d'Afrique. Et pourtant, la dimension religieuse est une composante essentielle des nations en Islam ! Le présent ouvrage a pour but de combler cette lacune.

Il se présente sous la forme très pratique d'un annuaire. Il expose d'abord, sommairement, pour chacun des 54 États du continent africain, les composantes ethniques et démographiques de la population et présente un tableau rapide de l'histoire politique de chacun. Traitant ensuite des aspects proprement religieux, il fait l'historique de l'islamisation du pays concerné et tente un inventaire de la situation présente, en précisant l'organisation administrative du culte, le niveau de l'enseignement confessionnel, la vitalité des mouvements religieux (confréries, réformisme, modernisme, etc.).

L'ouvrage exclut tout jugement de valeur. Il a pour but d'être uniquement un instrument de travail et une source d'informations objectives. Il intéresse particulièrement les islamologues et les africanistes, mais aussi tous ceux qui, vivant dans les pays de l'Islam, veulent mieux connaître les populations qu'ils fréquentent pour mieux les comprendre.

Mohammed ARKOUN

ESSAIS SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 × 23 de 352 pages, ISBN : 2-7068-0558-7

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter de retranscrire fidèlement le contenu des grands textes classiques ou doit-il viser, au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycholinguistique, les fonctions socio-culturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ? M. Arkoun tente de répondre à ces questions.

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

PUBLICATIONS DU DÉPARTEMENT D'ISLAMOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS-SORBONNE (PARIS IV)

L'ESPACE SOCIAL DE LA VILLE ARABE

sous la direction de
Dominique CHEVALLIER

Action thématique programmée du Centre National de la Recherche Scientifique : ESPACES SOCIO-CULTURELS ET CROISSANCE URBAINE DANS LE MONDE ARABE.

Actes du colloque tenu les 24, 25 et 26 novembre 1977

Un volume 16 × 24, 368 pages, illustré, ISBN : 2-7068-0766-0

al-Bāǧī
al-Minhāǧ fī tartīb al-ḥiǧāǧ

L'ART DE LA POLÉMIQUE

Texte arabe établi par
ABDEL MAGID TURKI

Un volume 18 × 23, 270 pages en arabe et 22 pages d'introduction et de bibliographie en français, ISBN : 2-7068-0666-4.

Précédemment parus dans la même collection :

Ibn Al-Muqaffa' « Conseilleur » du Calife, par Charles PELLAT.

Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627), sa vie et son œuvre, par Mahmoud A. ZOUBER.

Un genre littéraire arabe : Al-Maḥâsin wa-l-Masâwî, par Ibrahim GERIES.

Textes arabes relatifs à la dactylonomie, par Charles PELLAT.

Aux sources de l'orientalisme : La Bibliothèque orientale de Barthélemi d'Herbelot, par Henry LAURENS.

CATALOGUE GÉNÉRAL DE NOS ÉDITIONS SUR DEMANDE

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 SEPTEMBRE 1979
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26103 — Éditeur : n° 784
Dépôt légal : 4e trimestre 1979

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

CHRONIQUE DE TABARI

Traduite par H. ZOTENBERG avec notes et index

Cette édition reproduit intégralement la traduction faite par ZOTENBERG sur la version persane de BEL'AMI. Elle est accompagnée de notes philologiques et historiques, et suivie d'un important index.

La présentation réalisée en collaboration avec les Éditions d'Art LES HEURES CLAIRES, a été particulièrement soignée : une belle et claire impression deux couleurs sur papier de qualité teinté ivoire, une reliure artistique, font de cet ouvrage l'une des pièces maîtresses de toute bibliothèque.

Tirage de luxe limité à 1.750 exemplaires numérotés

Quatre volumes 19 x 25 totalisant 2 624 pages tirées en deux couleurs, relié plein skivertex mosaïqué en couleur, livrés sous emboîtage.

ISBN : 2-7068-0655-9

CATALOGUE GÉNÉRAL DE NOS ÉDITIONS SUR DEMANDE

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

'Abdurraḥmân BADAWI

QUELQUES FIGURES ET THÈMES DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

Un volume 14 × 22, 268 pages, ISBN : 2-7068-0779-2

SOMMAIRE

Préface — L'humanisme dans la pensée arabe — Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme — Influences islamiques sur la littérature française de l'époque classique — Muḥammad Ibn Zakariyyâ al-Rāzi — Abû Sulaymân al-Sijistânî — Miskawaih — Sciences humaines et vie culturelle dans le monde arabe — Autobiografia de Ibn 'Arabī — Un commentaire inconnu de « l'Organon » d'Aristote — Al-Fârâbî défenseur d'Aristote contre Galien — Al-Bîrûnî et sa connaissance de la philosophie grecque.

Montrer la très riche variété de la pensée musulmane, ouvrir de nouveaux horizons de recherche en ce domaine, brosser un bon nombre de thèmes actuels dans les différents courants philosophiques islamiques, indiquer — par l'exemple de quelques figures éminentes — la profondeur et le sérieux des propos de leurs représentants, ouvrir quelques perspectives pour les chercheurs futurs : voilà le but que s'est assigné 'Abdurraḥmân BADAWI en réunissant, dans ce volume, quelques-unes de ses études les plus importantes.

CATALOGUE GÉNÉRAL DE NOS ÉDITIONS SUR DEMANDE

Imprimerie A. Bontemps, Limoges (France)